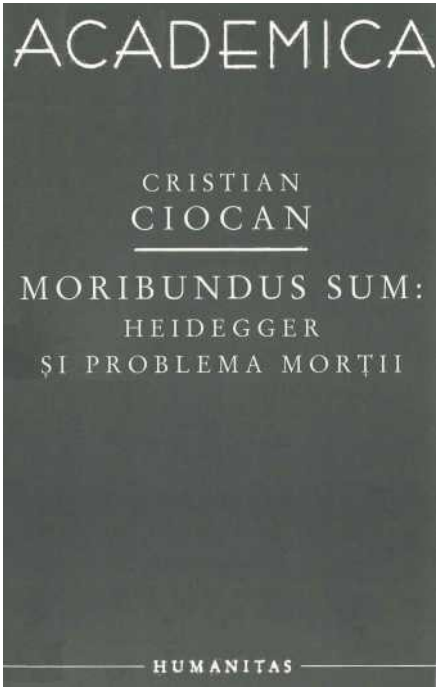

Coperta IV

A înţelege moartea pare a fi vocaţia profundă a filosofiei. Nu este întâmplător că, la începutul istoriei sale, ea capătă numele de „pregătire pentru moarte”. Într-adevăr, înţelegerea înseamnă pregătire şi pregătirea înseamnă înţelegere. Nu poţi fi-gata de adică pregătit, decât înţelegând. Însă ce înseamnă, de fapt, a te pregăti în înţelegere, când în joc este moartea? Sau ce înseamnă a pregăti înţelegerea însăşi în faţa morţii care o aşteaptă? Faptul că o pregătire este *necesară* nu arată oare că fiinţa ce stă în orizontul morţii *nu este*, de fapt, pregătită pentru moarte? Nu înseamnă acest lucru că în viaţa naturală, spontană, nereflectată, noi suntem determinaţi de o *funciară nepregătire* în faţa morţii şi, deci, de o esenţială *neînţelegere* a ei? Oricând ar veni, moartea vine nu doar „prin surprindere”. ci şi *prea devreme*, un „prea devreme” pentru care nu suntem încă pregătiţi, un „prea devreme”

pe care nu ne-am învăţat încă să îl „aşteptăm” şi pe care nu ştim încă să îl înţelegem.

Lucrarea de faţă îşi propune să analizeze fenomenul morţii în cadrul analiticii heideggeriene a *Dasein*-ului din *Fiinţă şi timp*. Centralitatea acestei teme, precum şi caracterul ei dramatic, au făcut ca *Fiinţă şi timp* să aibă un ecou amplu, încă din prima etapă a receptării sale. Este însă o temă care, tratată cu toată rigoarea pe care o revendică, va putea deschide nucleul cel mai profund al analiticii existenţiale a *Dasein-ului* şi al proiectului ontologic heideggerian ca întreg.

CRISTIAN CIOCAN
MORIBUNDUS SUM:
HEIDEGGER ŞI PROBLEMA MORŢII
HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CIOCAN, CRISTIAN
Moribundus sum. Heidegger şi problema morţii /
Cristian Ciocan.
— Bucureşti: Humanitas, 2007 Bibliogr.
ISBN 978 – 973 – 50 – 1552 – 7 14 (430) Heidegger, M.
e HUMANITAS, 2007
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24 www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30, fax 021 /313 50 35, C.P.C.E.
— CP 14, Bucureşti e-mail: cpphumanitas.ro www.librariilehumanitas.ro

MULŢUMIRI

Această carte s-a născut în urma unei teze de doctorat susţinute la Universitatea din Bucureşti în luna mai 2006. Realizarea ei a fost făcută cu putinţă de mai

multe conjuncturi fericite, atât personale, cât şi instituţionale.

Întâi de toate, mulţumirile mele se îndreaptă către dl Gabriel Liiceanu, cel care m-a iniţiat şi m-a călăuzit în labirinturile conceptuale ale studiilor heideggeriene. Sunt de asemenea îndatorat Guvernului Francez şi fundaţiei Open Society Institute care m-au sprijinit financiar prin acordarea de burse în perioada redactării tezei. În cele câteva sejururi pariziene de care am beneficiat, am avut şansa să studiez sub conducerea domnului Jean-François Courtine, căruia îi mulţumesc şi cu această ocazie pentru îndrumările sale experimentate. Pregătirea pentru tipar a acestei lucrări a beneficiat de climatul calm al Freiburgului, într-un sejur ce se datorează Fundaţiilor Hertie şi Alexander von Humboldt.

În sfârşit, această carte s-a hrănit din spaţiul vital al unor prietenii preţioase: recunoştinţa mea se îndreaptă către Paul Balogh, Dorel Bucur, Gabriel Cercel, Radu Oancea, Adrian Sandu, Bogdan Tătaru-Cazaban şi Andrei Timotin. Mulţumesc apoi şi colegilor din board-ul editorial al revistei *Studia Phaenomenologica*, cu care am purtat un fertil dialog în aceşti ani: Adina Bozga, Virgil Ciomoş, Ion Copoeru, Mădălina Diaconu, Bogdan Mâncă, Delia Popa şi Attila Szigeti. O călduroasă mulţumire adresez şi membrilor Societăţii Române de Fenomenologie, în special lui Cătălin Cioabă, Dan Lazea, Victor Popescu şi Ion Tănăsescu, pentru disponibilitatea lor dialogată.

Sunt recunoscător Marilenei Vlad, care a avut răbdarea să corecteze aceste pagini.

AUTORUL

INTRODUCERE

Nu este uşor să te plasezi în mod adecvat în faţa fenomenului morţii, mai ales când o faci în cadrul unei lucrări de factură academică. Abordând un astfel de fenomen, suntem expuşi mai multor riscuri ale inadecvării. Pe de o parte, o astfel de temă – fenomenul morţii – suscită din start un anumit patetism, căci moartea ne priveşte pe fiecare dintre noi, atât pe cel ce scrie cât şi pe cel ce

citeşte. Ea ne implică în mod integral în acest exerciţiu al înţelegerii ei şi nu ne permite să păstrăm o distanţă neutră, specifică oricărui demers teoretic. Pe de altă parte, tratarea pur tehnică a acestui subiect riscă să trădeze fenomenul pe care îl abordează, osificându-l şi rigidizându-l, transformându-l într-un pur joc conceptual. A scrie o carte despre problema filosofică a morţii implică aşadar această perpetuă şi complicată pendulare, între viaţă şi referinţe, între frisonul finitudinii şi bibliografiile obligatorii, între înţelegerea „trăită" a morţii şi ocurenţele conceptuale din textele cercetate.

Cu toate acestea, înţelegerea morţii pare vocaţia profundă a filosofiei. Căci încă de la începuturile istoriei sale, filosofia a întreţinut un raport distinct cu această limită definitorie a înţelegerii, încercând în varii feluri să exprime ce anume este moartea şi cum ar trebui omul să se raporteze la ea. Făcând din confruntarea cu propriul sfârşit una dintre pietrele unghiulare ale înţelegerii de sine, filosofia a ajuns să se definească prin însăşi această raportare la moarte, numindu-se pe sine „pregătire pentru moarte" (neXérr) Gavarou) [1].

Cunoaşte-te pe tine însuţi înseamnă aşadar: cunoaşte-te ca fiinţă finită, ca fiinţă aflată în orizontul propriului sfârşit, în consecinţă, înţelegerea acestei limite ajunge să ţină astfel de esenţa filosofiei: fie că a fost înţeleasă ca o punte către altceva sau ca punct *terminus* al unei existenţe în urma căreia nu urmează absolut nimic, moartea nu a dat pace filosofilor, care au căutat constant şi în diverse moduri să descrie o manieră adecvată de *apropiere* de acest de-ne-apropiat care este moartea. Căci, cu fiecare clipă a vieţii noastre, ne îndreptăm irepresibil spre propria moarte, într-o apropiere înfricoşătoare, moartea părând că se apropie la rândul ei, la fel de irecuzabil şi nebulos, dintr-un viitor ameninţător spre prezentul nostru ameninţat. Iar dacă această tensiune a apropierii de moarte ia cel mai adesea chipul fricii, o frică „naturală" în faţa oribilului morţii, sarcina filosofului este

1 Platon, Phaidon, 81 a 1.

aceea de a tenta o înfrângere, prin înţelegere, a acestei frici naturale sau, cel puţin, o neutralizare a ei.

Neutralizarea prin înţelegere a înfricoşătorului morţii este astfel asumată ca sarcină a filosofiei. Fie că e vorba de versiunea socratico-platonică, de cea stoică sau cea epicureică, confruntarea filosofilor cu moartea se consumă sub forma acestei neutralizări, a unei suspensii aplicate frisonului afectiv pe care îl trezeşte în noi gândul morţii. Nu este însă cazul să arătăm aici în ce sens moartea a fost şi a rămas o problemă fundamentală a filosofiei, nici cum au înţeles filosofii, de-a lungul istoriei, moartea, şi nici cum au determinat ei maniera optimă a raportării la acest „eveniment" definitoriu al vieţii. Nu sunt puţine acele lucrări care au asumat o atare sarcină2.

În ceea ce ne priveşte, am ales să abordăm un moment distinct al acestei istorii: este vorba de interpretarea pe care a oferit-o Martin Heidegger fenomenului morţii în lucrarea sa principală, *Fiinţă şi timp* (1927) 3. Trebuie spus dintru

2 Cf., de exemplu, J. Choron, La mort et la pensée occidentale, Payot.

3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Nicmcyer, Tübingen, 161986 [trad. rom. de Gabriel Liiccanu şi Cătălin Cioabă: *Fiinţă şi timp*.

Început că meritul lui Heidegger este acela de a fi reuşit să readucă în discuţie fenomenul morţii în cadrul filosofiei contemporane şi, mai ales, de a-l impune ca temă centrală pentru reflecţia actuală. Singularitatea lui Heidegger constă în faptul că extrage acest fenomen din arealul patetic al unei filosofări aflate în căutarea „sensului vieţii", fiind astfel confruntată cu moartea, şi îi conferă o deschidere ontologică şi o pondere de sens fundamentală. După cum vom vedea, fenomenul morţii este plasat în epicentrul ontologiei fundamentale, în nucleul celei mai ambiţioase construcţii fenomenologice elaborate vreodată de Heidegger: constituţia de fiinţă a Dasem-ului. Poate pentru prima dată în istoria filosofiei, fenomenul morţii a fost tratat cu maximă rigoare conceptuală şi a fost plasat

în arhitectonica ontologică a fiinţei umane, în strânsă articulare cu momentele constitutive ale constituţiei sale ontologice.

Fenomenologia heideggeriană a morţii merită însă abordată din mai multe perspective, în optici hermeneutice conjugate, cu metodologii de lectură distincte. În ceea ce priveşte corpusul textual, punctul de referinţă al lucrării noastre va rămâne interpretarea ontologică a morţii din *Sein und Zeit*, căreia îi vom dedica prima parte a acestei cărţi. Pornind de aici, vom încerca, în a doua parte, să plasăm această interpretare într-o reţea de probleme şi referinţe istorice în raport cu care tema heideggeriană a morţii să poată ieşi mai pregnant în evidenţă.

Lucrarea noastră este aşadar structurată în două secţiuni, care corespund celor două unghiuri de atac din care este abordată aici fenomenologia morţii. În consecinţă, fiecare dintre aceste două părţi va pune la lucru metode distincte de cercetare. În prima parte, focalizându-ne exclusiv asupra problemei morţii din *Sein und Zeit*, vom aplica o lectură imanentă, sistematică, traversând pas cu pas palierele problematice în care fenomenul morţii intervine în analitica existenţială, tematizând nivelurile existenţiale care configurează acest fenomen.

Humanitas, 2003]. Această ediţie este citată în continuare cu sigla

Astfel, vom discuta într-un mod aplicat, de-a lungul a zece capitole, raporturile conceptuale pe care le întreţine problema morţii cu alte fenomene care circumscriu analitica Daseinului: cu totalitatea, alteritatea, înţelegerea, situarea afectivă, discursul, adevărul, conştiinţa, temporalitatea şi istorilitatea. Vom încheia această secţiune cu o punere în contrast între fenomenul morţii şi problematica vieţii, a animalităţii şi a corporalităţii. Scopul general al acestei secţiuni este, pe de o parte, acela de a pune în lumină fiziologia lăuntrică a fenomenului morţii în structura sa ontologică şi, pe de altă parte, de a evidenţia intima articulare a fenomenului morţii cu momentele

constitutive ale fiinţei *Dasein*-ului.

În partea a doua a cărţii, ce asumă o optică istoric-comparativă, vom plasa problema heideggeriană a morţii în cadrul dezbaterii contemporane privitoare la acest fenomen. Vom încerca astfel să scoatem din izolare problema heideggeriană a morţii şi să o situăm în cadrul unei istorii căreia ea îi aparţine de drept. Acest lucru nu înseamnă a submina pretenţia de originalitate a interpretării heideggeriene cu privire la moarte, ci a restitui acel fundal pornind de la care această originalitate să poată fi mai corect şi mai concret înţeleasă. Vom discuta astfel poziţia lui Max Scheler, a lui Karl Jaspers şi a lui Edmund Husserl, autori care au configurat mediul intelectual în care Heidegger s-a format. Vom insista apoi asupra posterităţii problemei morţii în fenomenologia post-heideggeriană, analizând replidle critice care s-au dat interpretării heideggeriene a fenomenului morţii. Desigur, nu putem avea pretenţia de a discuta toţi filosofii contemporani care au abordat problema morţii[2]. Am căutat doar să surprindem continuităţile şi discontinuităţile dintre problematizarea heideggeriană a fenomenului morţii şi replicile sale contemporane, cu precădere cele critice, concentrându-ne asupra autorilor care au intrat într-un dialog explicit cu Heidegger în această privinţă: Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas şi Jacques Derrida.

PARTEA ÎNTÂI:

PROBLEMA MORŢII ÎN *FIINŢĂ ŞI TIMP*

Fiinţă şi timp este indiscutabil o lucrare paradoxală. La o primă lectură a acestei lucrări, spontană şi nemediată exegetic, cititorului i se va impune coerenţa de stâncă a construcţiei sale, structura sa articulată milimetric, precizia infinitezimală a înlănţuirii conceptelor sale. Ai impresia, citind, că lucrurile spuse aici sunt gândite pentru prima oară în mod originar în istorie, că ele sunt pentru prima oară afirmate cu o precizie ultimă şi că ele sunt

2 Cf., de exemplu, Bernard Schumacher, Confrontations avec la wort. La philosophie contemporaine et la question de la mort. Editions du Cerf,

desfăşurate cu o rigoare nemaiîntâlnită. Patosul temelor sale creează în plus impresia că, în sfârşit, filosofia, rămânând riguroasă, rămânând conceptuală, a atins solul *adevărat* al vieţii noastre concrete. Doar astfel ne putem explica faptul că această carte a generat mereu o atmosferă pasională în jurul ei, instituind serii de adepţi şi detractori, de prieteni şi duşmani, de discipoli fideli şi de critici acerbi. Doar astfel ne putem explica atât succesul *imediat* şi exploziv al acestei cărţi la apariţia sa, cât şi *persistenţa* acestui succes de-a lungul celor aproape 80 de ani ce s-au scurs de la publicarea sa. Căci *Sein und Zeit* nu s-a înscris în traiectoria fulgurantă a unei mode culturale ce entuziasmează subit spiritul unei generaţii, căzând apoi, odată cu o nouă generaţie, în uitare, ci a fost descoperită şi redescoperită de fiecare generaţie de lectori, e drept – pe diverse paliere, fertilizate de diverse nuclee de interes. Este o carte care a avut o ambiţie absolută şi şi-a asumat o sarcină pe măsură.

Fiinţă şi timp reprezintă unul din ultimele eforturi de unificare şi de reconducere la un fundament originar a ceea ce, de-a lungul istoriei umanităţii, s-a dispersat în câmpuri disciplinare distincte (limbajul, spaţiul, timpul, istoria, realitatea, adevărul, conştiinţa, lumea, societatea etc.). Complet izolate, şi lipsite astfel de un temei unitar, aceste câmpuri au intrat sub jurisdicţia exclusivă a câte unei cunoaşteri, orice integralitate autentică rămânând profund problematică. În raport cu această dispersie, scopul lui *Sein und Zeit* este acela de a tematiza orizontul originar şi integrator în care aceste câmpuri se fundamentează: fiinţa generică şi apriorică a fiecăruia dintre noi, fiinţa omului. Un nou „subiectivism" deci? Un nou „relativism"? Nicidecum. Sau, dacă vrem, e vorba de a obţine şi de a conceptualiza un orizont mai subiectiv decât orice subiectivitate umană şi în acelaşi timp mai obiectiv decât orice obiectivitate „reală", un orizont situat, dacă vrem, „dincoace" de distincţia dintre subiectiv şi obiectiv şi care face cu putinţă această distincţie însăşi.

Este vorba deci de fiinţa omului, de multiplele moduri

în care noi existăm şi de articularea acestora. Căci înainte ca aceste câmpuri de sens să constituie nişte domenii tematice disciplinare ce stau sub o cunoaştere specifică, ştiinţifică sau filosofică (limbajul sub jurisdicţia lingvisticii, gramaticii sau logicii; spaţiul sub jurisdicţia topografiei, topologiei, geometriei sau geografiei; adevărul în aria epistemologiei sau a teoriei cunoaşterii; realitatea în aria unei ontologii generale etc.), ele se unifică şi se înrădăcinează în fiinţa care suntem noi înşine, fiind constitutive acestei fiinţe. Spre exemplu, doar pornind de la stratul originar şi spontan al *limbii* concrete, cea care „e la lucru" mai ales „pe tăcute", când fiecare dintre noi vorbeşte, mereu, cu sine însuşi, necontrolat şi neconştientizat, când ascultă sau când tace în mijlocul verbiajului generalizat, se poate ajunge, printr-un procedeu de izolare artificială, la forma derivată a limbii ca instrument pragmatic de comunicare, obiectivată ca sistem de semne şi sensuri, analizabilă prin intermediul gramaticii sau lingvisticii. Sau, doar pornind de la *spaţiul* trăit şi locuit în viaţa factică, în preocupările cotidiene, în care nu metrii şi centimetrii sunt dătători de sens, ci aproapele şi departele unei îndeletnicl îi „practice", se poate ajunge apoi la obiectivarea spaţiului ca dimensiune omogenă, obiectivă şi măsurabilă. Pentru ca aceste concepte fundamentale de care ne folosim în mod curent, precum spaţiul şi limbajul, să fie cu adevărat înţelese în esenţa lor autentică, ele nu trebuie lăsate în sarcina exclusivă a ştiinţelor specializate, care analizează doar turma lor derivată, ci trebuie reconduse la sursa lor fundamentală, la condiţia lor apriorică de posibilitate. Spaţiul sau limbajul constituie, întâi de toate, structuri apriorice şi existenţiale ale fiinţei umane, şi abia pe urmă ele ajung să circumscrie domeniul tematic al unei cunoaşteri specializate. În egală măsură, arată Heidegger, adevărul, timpul, moartea, Modalitatea, lumea, conştiinţa sau istoria sunt tot atâtea structuri apriorice ale fiinţei omului, articulate într-un întreg originar.

Problema acestei cărţi este, în fond, aceea de a pune

în lumină tocmai articularea acestor structuri, integralitatea existenţialiilor, existenţialitatea existenţei, fiinţa fiinţării care Huntem noi înşine. Clarificarea acestor structuri existenţial-apriorice este sardna explicită a „ontologiei fundamentale a Dasem-ului”. *Fiinţă şi timp* este astfel o radiografie extrem de pătrunzătoare, realizată cu mijloacele acute ale fenomenologiei, privitoare la fiinţa generică şi totodată concretă a fiecăruia dintre noi, un exerciţiu de cunoaştere de Mine şi de autoexplicitare sistematică, ultima de această anvergură din istoria filosofiei.

Poate că şi aici trebuie căutat motivul pentru care acest volum a căpătat atât de repede o faimă mondială: după ce exerciţiul filosofic s-a diversificat într-o puzderie de şcoli.

11 iscipline şi orientări, o carte îşi descoperă sardna de a vorbi, din nou, despre fiinţa omului, având astfel o legătură concretă cu existenţa factică a omului şi nu doar cu diverse teorii, explicaţii, contrateorii şi contraexplicaţii ce populează tomurile greoaie de filosofie. Pornind de la această clarificare genuină a fiinţei celei mai intime a omului şi a structurilor sale fundamentale, de la sesizarea fenomenelor în originalitatea lor, ontologia heideggeriană poate reveni asupra diverselor discipline deja constituite, determinând orientarea cercetării lor pozitive şi rezultatele lor concrete. Căci doar în măsura în care esenţa acestor fenomene este elucidată în dimensiunea lor fundamentală, ca paliere ale existenţei factice ale omului, cunoaşterea lor ştiinţific-specializată îşi poate găsi o legitimare autentică şi o orientare validă. Şi nu puţine sunt acele discipline care au ştiut să primească un nou impuls şi să îşi reorienteze perspectiva de cercetare şi metodele de investigaţie în funcţie de sensul propus de analitica existenţială a Dase/n-ului.

În plus, am putea să ne gândim la modul în care această lucrare a reuşit să ridice din nou problema unei solidarităţi esenţiale a istoriei filosofiei. Având ca singur precursor comparabil pe Hegel, Heidegger a pus în lumină

continuitatea articulată a istoriei gândirii şi a conceptelor sale fundamentale, interdependenţa filoanelor reflexive ce au trasat coloana vertebrală a filosofiei europene. Această temă, a istorialităţii fiinţei, a istoriei metafizicii ca succesiune coerentă şi deloc întâmplătoare a epocilor în care sensul lui „a fi” se dă spre a fi înţeles în diverse chipuri (ca idee, ca act, ca ego, ca tehnică) va constitui centrul meditaţiei heideggeriene tardive. Dar ea funcţionează incipient şi la baza demersului pe care Heidegger îl întreprinde în *Fiinţă şi timp*: căci ceea ce este absolut remarcabil în această lucrare este că ea reuşeşte să descopere o legătură concretă între tema fundamentală a istoriei metafizicii (problema fiinţei: Ce înseamnă că ceva este? Ce face ca fiinţarea să fie fiinţare?) şi fiinţa concretă a omului. Nu întâmplător cartea se deschide cu necesitatea de a repune în discuţie problema fiinţei, de a ridica din nou întrebarea privitoare la fiinţă care „a căzut în uitare”, de a redeschide o yi-Yavrotiaxi” irepv ttk oùoaac, o luptă gigantescă pentru a smulge sensul faptului de a fi. Teritoriul acestei lupte ce îşi propune să cucerească sensul fiinţei generice nu poate fi însă cel al dezbaterilor sterile privitoare la teorii şi contrateorii despre realitate sau lume, dezbateri purtate mereu cu ajutorul unor concepte al căror sens este compus din prea multe aluviuni istorice pentru a mai putea fi şi clar şi sigur şi genuin. Câmpul acestei bătălii originare în jurul lui „a fi” nu poate fi altul decât locul privilegiat în care acest „a fi” se deschide şi se spune: anume în fiinţa umană, rostitoare şi înţelegătoare, solul fenomenologic-legitimator pentru orice investigaţie, ferită de riscurile oricărei „speculaţii” necontrolate. Clarificarea conceptuală a structurilor fiinţei umane – pe care, pentru a se feri de reziduuri conceptuale antropologice, Heidegger o numeşte *Dasein* – este singurul mijloc prin care reflecţia poate să pună din nou şi în mod fenomenologic asigurat problema fiinţei, adică problema fundamentală a metafizicii. Înainte de a putea ridica întrebarea ontologic-clasică a „totalităţii fiinţării”, problema fiinţei este cea care trebuie pusă în lumină, iar

aceasta din urmă doar prin intermediul unei analize fenomenologice şi hermeneutice privitoare la fiinţarea exemplară care are darul de a rosti fiinţa: *Dasein*-ul.

După cum am anunţat în *Introducere*, lucrarea noastră îşi propune să decupeze şi să expliciteze un element determinat al acestei radiografii fenomenologice heideggeriene. Este vorba de problema morţii, una dintre temele centrale ale lui *Sein und Zeit*, o temă care, poate datorită caracterului său dramatic, a produs încă din prima etapă a receptării acestei lucrări un amplu ecou, mai ales în mediile existenţialiste, liste însă o temă care, tratată cu toată rigoarea pe care o revendică, va putea deschide nucleul cel mai profund al analiticii existenţiale a Dasrin-ului şi al proiectului ontologic heideggerian ca întreg.

Întrebarea este cum anume ar trebui tratată o atare problematică. În ceea ce ne priveşte, vom adopta o perspectivă sistematică. Iar aceasta, deoarece fiecare dintre structurile *Dasein*-ului *se reflectă* m şi *constituie* straturile de sens ce aparţin celorlalte structuri existenţiale. Am putea spune că analitica Dasem-ului este asemenea unei structuri de cristal ale cărei suprafeţe poliedrice se reflectă, fiecare în parte, în fiecare dintre celelalte suprafeţe. Aşadar, fiecare atom problematic din *Sein und Zeit*, fiecare element al acestei construcţii poate fi pus în lumină din perspectiva tuturor celorlalţi atomi ce constituie analitica existenţială. În analiza pe care o propunem în lucrarea de faţă, vom asuma această perspectivă poliedrică şi vom analiza problema morţii în corespondenţă cu temele care o traversează şi cu care ea intră în conjuncţie problematică.

Astfel, în loc să propunem o analiză didactică a celor nouă paragrafe dedicate morţii în *Sein und Zeit*, preferăm să propunem o analiză mai structurată şi poate mai puţin pedantă, care urmăreşte, de-a lungul a zece capitole, să surprindă cele mai semnificative paliere problematice implicate în fenomenologia heideggeriană a morţii. Primul capitol (1) are un scop introductiv şi va discuta locul strategic pe care îl are problema morţii în structura

arhitectonică a lui *Sein und Zeit*. Al doilea capitol (2) discută funcţia metodologică a conceptului de totalitate în contextul problemei morţii. Următoarele cinci capitole (3 – 7) încearcă să clarifice articularea internă a problemei morţii în raport cu o serie de structuri fundamentale ce intervin în prima parte a analiticii existenţiale: faptul-de-a-fi-laolaltă-cu (*Mitsein*), situarea afectivă (*Befindlichkeit*), înţelegerea (*Verstehen*), discursul (*Rede*) şi adevărul (*Wahrheit*). În sfârşit, ultimele trei capitole (8 – 10) vor articula problema morţii în sintaxa celei de-a doua părţi a lui *Sein und Zeit*: chemarea conştiinţei, orizontul temporalităţii şi problema istoricităţii.

CAPITOLUL I
LOCUL PROBLEMEI MORŢII ÎN *SEIN UND ZEIT*

Spre deosebire de alte opere filosofice, *Fiinţă şi timp* este o lucrare ce se remarcă printr-o constantă preocupare metodologică, printr-o atentă grijă pentru construcţia efectivă a lucrării. Fie şi numai parcurgerea sumarului acestei lucrări poate pune în lumină caracterul riguros arhitectonic al acestui edificiu conceptual şi stricteţea plasării atomilor explicativi în întregul organic al lucrării. Pot fi astfel surprinse temeliile acestei construcţii, apoi palierele sale succesive şi, în sfârşit, boitele sale cuprinzătoare, toate fiind organizate într-o ordine echilibrată, într-o succesiune controlată. Deşi este evident că fiecare paragraf ce constituie cartea are o unitate tematică indiscutabilă, lămurind etanş câte un atom fundamental de sens al analiticii *Dasein*-ului, nu e mai puţin adevărat că organizarea şi înlănţuirea acestor paragrafe (precum şi a capitolelor ce le înglobează) sunt obiectul unei riguroase reflecţii, fiind întotdeauna cumpănite cu grijă. Această preocupare referitoare la arhitectonica lucrării face ca întregul să aibă un caracter impunător, cu o coeziune internă „legală” şi o stabilitate de nezdruncinat. Nu am putea presupune, bunăoară, că putem inversa nestingheriţi ordinea paragrafelor 6 şi 7, sau a capitolelor I şi V din Secţiunea întâi, fără o simţi că periclităm echilibrul matematic al întregii lucrări.

Revenirile recurente ale lui Heidegger asupra rezultatelor obţinute în stadiile anterioare ale analizei şi anticipările regulate ale cursului reflecţiei întăresc, o dată în plus, impresia acestei stabilităţi solide a construcţiei lucrării. Pornind de la aceste premise, ne putem întreba care este locul problemei morţii în acest întreg şi care este semnificaţia plasării acestei probleme într-un anumit loc al arhitectonicii lui *Sein und Zeit*.

I) Ponderea problemei morţii în analitica existenţială

Problema morţii deschide secţiunea a doua din *Fiinţă şi timp*, acordându-i-se nu mai puţin de opt paragrafe în cadrul analiticii existenţiale, de la § 46 la § 53. Trebuie să remarcăm, oricât de insignifiant poate părea criteriul cantităţii, că alocarea pentru o singură problemă a opt paragrafe (acoperind mai bine de 30 de pagini, de la 235 la 267) arată că Heidegger acordă o importanţă distinctă acestui atom explicativ în cadrul proiectului său filosofic. Fie şi numai la

O comparaţie superficială, observăm că analizei mundaneităţii i se acordă doar patru paragrafe (să 15 – 18), la fel ca şi fiinţei cotidiene (să 34 – 38); existenţialului situării afective

I se acordă trei paragrafe (să 29, 30 şi 40), la fel ca înţelegerii şi derivatelor sale (explicitarea şi enunţul: să 31 – 33); în sfârşit, discursul şi limba sunt tematizate de-a lungul a două paragrafe (să 34 – 35), în timp ce adevărului şi realităţii li se acordă doar un paragraf. Este oare întâmplător că Heidegger a „zăbovit” atât de mult asupra problemei morţii? Ce anume l-a determinat să articuleze atât de minuţios această temă în cadrul analiticii? De unde provine necesitatea unei atât de amănunţite interpretări a faptului de a fi întru moarte?

Am putea presupune că acest lucru se datorează caracterului *inedit* al acestei probleme în spaţiul fenomenologiei, într-adevăr, în contextul primelor decenii ale dezvoltării mişcării fenomenologice – o mişcare de destinul căreia Heidegger se simţea intim legat – problema morţii îşi găsea cu greu un loc anume. Cu singulara

excepţie a lui Scheler, fenomenologia nu integrase în niciun fel problema morţii în cadrul preocupărilor sale. Husserl, cel care a trasat cadrul problematic general al fenomenologiei, nu a făcut niciodată loc temei morţii între problemele fundamentale ale acestei discipline. Iar dacă Scheler atacă această problemă într-o serie de conferinţe începând cu 1914, cum o vom observa în detaliu în partea a doua a lucrării noastre, tema morţii va rămâne chiar. şi pentru el una destul de marginală, care nu pătrunde în straturile de adâncime ale poziţiei sale filosofice[3]. În linii mari, moartea nu avea „de ce" să intre în fenomenologie altfel decât ca o temă derivată, aşa cum sunt somnul, hrănirea, naşterea şi alte „fenomene" care marchează omul empiric în atitudinea sa naturală. Or, fenomenologia îşi dăduse ca sarcină nu atât omul natural, empiric, cât *ego*-ul transcendental şi structurile sale apriorice. Acestea din urmă simt obiectivele fundamentale ale fenomenologiei, aşa cum era ea înţeleasă de Husserl în primele decenii ale secolului XX.

Heidegger introduce însă problema morţii într-o lucrare de fenomenologie *fundamentală*, acordând astfel temei morţii o alonjă fundamentală şi o greutate fundamentală. Acest lucru poate explica, fie şi parţial, insistenţa autorului asupra acestei probleme. Fiind o temă ce nu intra firesc în aria fenomenologiei fundamentale, se putea pune problema unei argumentări mult mai minuţioase şi mai laborioase a caracterului fundamental al acestei probleme.

Această explicaţie, deşi este elocventă istoric, rămâne totuşi una exterioară, în măsura în care ea nu se referă la funcţia internă a problemei morţii în construcţia ontologiei fundamentale. Care este aşadar ponderea temei morţii în analitica Dasem-ului? în ce anume constă importanţa ei pentru o ontologie a fiinţării umane? De ce Heidegger a plasat acest fenomen – moartea – în inima edificiului său filosofic?

Dintru început, trebuie spus că nu putem propune un

3 Vezi Partea a doua, capitolele dedicate lui Scheler şi lui Husserl.

răspuns sumar la aceste întrebări, care angajează de fapt materia întregii noastre lucrări. Abia desfăşurarea integrală n acestui travaliu, de-a lungul diverselor sale paliere, privite din diverse unghiuri şi urmărind consecinţe distincte, va putea clarifica în mod complet rolul problemei morţii în cadrul lui *Sein und Zeit*. Putem spune totuşi, cu titlu indicativ, că problema morţii este chemată să dea seama de sensul totalităţii Dasem-ului şi că ea va deschide, prin intermediul viitorului originar, orizontul temporalităţii. În plus, în intimă articulare cu fenomenul conştiinţei, Heidegger va elabora, prin intermediul problemei morţii, autenticitatea Dasem-ului. Astfel, putem zice că problema morţii strânge laolaltă principalele teme care alcătuiesc analitica Dase/n-ului.

Îi) Plasarea paragrafelor dedicate morţii în *Sein und Zeit*

Să ne referim însă şi la plasarea efectivă a paragrafelor dedicate morţii în opul heideggerian. După cum am spus, problema morţii face obiectul primului capitol al celei de-a doua secţiuni a lucrării. Este vorba, după cum se ştie, doar de prima parte a proiectului heideggerian. Căci, aşa cum o arată paragraful 8, proiectul cuprindea două mari părţi, fiecare dintre ele fiind structurată în câte trei secţiuni. Prima parte avea o orientare ontologic-fenomenologică, asumându-şi ca sarcină „interpretarea Dasein-ului pe linia temporalităţii şi explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la fiinţă”. Cea de-a doua parte era mai degrabă istorico-filozofică şi hermeneutică, vizând să confrunte rezultatele obţinute în prima parte cu tradiţia ontologică europeană, propunând aşadar o destrucţie efectivă a istoriei filosofiei. Cele trei etape ale acestei destrucţii configurează cele trei secţiuni ale celei de-a doua părţi: este vorba întâi de toate de poziţia lui Kant privitoare la schematism şi la timp; apoi de poziţia lui Descartes referitoare la *res cogitans* şi preluarea ontologiei medievale; şi, în sfârşit, este vorba despre problematica aristotelică a timpului din *Fizica2*. Această destrucţie ce

coboară în adâncime urmărind conexiunea fundamentală dintre timp şi fiinţă nu a mai fost realizată de Heidegger, cel puţin nu în lucrările destinate publicării. Doar cursul *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) prezintă o variantă a acestei destrucţii, variantă ce poate arunca o anumită lumină asupra modului în care ar fi putut să se constituie cea de-a doua parte a lucrării *Fiinţă şi timp*. Însă, nu numai că a doua parte a lucrării nu a fost scrisă, dar nici măcar prima parte nu a fost încheiată. Ceea ce noi cunoaştem astăzi ca *Sein und Zeit*, cu cele 83 de paragrafe ale sale, nu reprezintă de fapt decât primele două secţiuni ale acestei părţi iniţiale, aşadar o treime din proiectul integral. Aceste două secţiuni publicate ale primei părţi – *Analiza fundamentală pregătitoare a Dasein-ului* (să 9 – 44) şi *Dasein şi temporalitate* (să 45 – 83) – ar fi trebuit să fie urmate de o a treia secţiune, intitulată *Timp şi fiinţă*.

Astfel, s-ar putea spune că dacă problema morţii este situată în centrul proiectului fenomenologic heideggerian, acest lucru este strict conjunctural, datorându-se în primul rând faptului că proiectul ca întreg nu a fost dus la bun sfârşit, în toate cele şase secţiuni ale sale. Într-adevăr, din perspectiva proiectului integral pe care îl prezintă Heidegger în paragraful 8, problema morţii nu poate revendica o centralitate principială, chiar dacă ea poate constitui un liant între primele două secţiuni ale proiectului. Însă chiar şi în aceste condiţii, putem spune că problema morţii este totuşi situată în inima analiticii *Dasein*-ului, care se întinde, în cele două versante ale sale, între paragrafele 9 şi 75. Chiar dacă reprezintă doar o treime din întregul proiect heideggerian, analitica existenţială a Dasem-ului desfăşurată de-a lungul celor două secţiuni publicate ale lui *Sein und Zeit* constituie un întreg unitar, atât tematic cât şi metodologic şi conceptual. Şi chiar dacă tema morţii nu reprezintă un element central pentru întrebarea privitoare la fiinţă (*Seinstrage*) – aşa cum ar fi urmat ea să fie elaborată în secţiunea a 3-a (*Timp şi fiinţă*) şi atestată prin confruntarea distructivă cu istoria metafizicii (secţiunile 4, 5 şi 6) –, ea are totuşi o

indiscutabilă centrali tate pentru „interpretarea Dase/n-ului pe linia tempomlităţii”, o interpretare ce se articulează într-o analitică ontologică, fenomenologică şi hermeneutică a fiinţării care are preînţelegerea fiinţei ca element constitutiv al structurii sale de fiinţă.

III) Problema morţii la frontiera dintre cele două secţiuni ale analiticii *Daseiti*-ul*îl*

Astfel, problema morţii este plasată la frontiera dintre cele două secţiuni ale analiticii *Dasein-ului*, în deschiderea celei de-a doua, *Dasein şi temporalitate*. Ne putem totuşi întreba: de ce nu a situat Heidegger problema morţii în cadrul primei secţiuni a lui *Sein und Zeit*, alături de ceilalţi existenţiali? Nu ar fi fost oare potrivit ca mortalitatea *Dasein*-ului să fie analizată în acelaşi rând cu înţelegerea, cu afectivitatea sau cu discursul, ca nişte caracteristici esenţiale ale fiinţei Dasem-ului? Faptul că *Dasein*-ul este „muritor” nu trebuie oare aşezat pe acelaşi palier problematic cu faptul că *Dasein*-ul este în orizontul preocupării cu ustensilele, laolaltă cu ceilalţi, în orizontul deschiderii unei lumi? Aceste întrebări aparent naive ne obligă să tematizăm tocmai diferenţa – de orientare, de perspectivă, de nivel – ce separă prima secţiune a lui *Sein und Zeit* de secţiunea a doua. Într-adevăr, de ce a fost nevoie de două niveluri ale analiticii *Dasein*-ul*ui* şi în ce constă diferenţa dintre ele? Care este specificitatea fiecărei secţiuni şi care este modul de articulare ale celor două? Dificultatea acestei diferenţieri este în mod inspirat pusă în lumină şi în notele explicative ale traducătorului: La o primă lectură, cititorul lui *Sein und Zeit* va avea pesemne dificultăţi în a desluşi identitatea celor două secţiuni ale cărţii şi raportul existent între ele. Cel mai sugestiv ar fi poate să spunem că secţiunea întâi este anatomică, în timp ce a doua e fiziologică. În prima secţiune suntem în sala de disecţie, într-o rembrandtiană „lecţie de anatomie” în varianta ei filosofică: *Dasein-ul*, inert, este întins pe masa de disecţie, existenţialii lui sunt analizaţi unul câte unul, ni se spune care este locul pe care ei îl ocupă în arhitectura

ansamblului şi care sunt relaţiile dintre ei. *Sorge*, „grija”, este trupul recompus prin punerea laolaltă a organelor examinate în prealabil. Dar este, cum spuneam, un trup părăsit de viaţă, care are, desigur, „caracter de întreg”, dar de întreg în care funcţiile organelor şi funcţionarea de ansamblu a organismului nu pot fi surprinse. În cea de-a doua secţiune, cea fiziologică, *Dasein*-ul prinde viaţă, fiecare existenţial funcţionează şi „constituţia de fiinţă” a *Dasein*-ului ca grijă, analizată cu toate componentele ei în „lecţia de anatomie”, este scăldată acum în fluxul sângelui, în baia de viaţă a Dfisc/n-ului care este timpul[4].

Într-adevăr, în prima secţiune avem de-a face cu expunerea articulată a structurilor fundamentale ale constituţiei Drtsem-ului. Faptul-de-a-fi-în-lume (*Inder-Welt-sein*) este constituţia fundamentală ce deschide analitica existenţială, o constituţie ce urmează a fi detaliată, cartografiată şi explorată în momentele sale constitutive. De-a lungul acestei explorări a fiinţei Dasem-ului vor interveni mai multe tipuri de determinări conceptuale, între care cea mai importantă este aceea de *Existenzial* (*existenţial*). Întâlnim însă şi alte determinări, precum *Seinsverfassung* (constituţie de fiinţă), *Seinscharakter* (caracter de fiinţă), *Seinsstruktur* (structură de fiinţă), *Seinsmodus* (mod de a fi), *Seinsart* (fel de a fi; cu variaţia „fel fundamental”: *Grundart*), *Seinsioeise* (manieră de a fi) sau *Strukturmoment* (moment structural).

Ne putem însă întreba care este raportul conceptual dintre aceşti termeni care par să aibă o distinctă valoare metodologică şi tematică în cadrul proiectului heideggerian. Aceste concepte sunt oare strict similare şi pot fi utilizate indistinct, ca sinonime? Sau fiecare dintre ele are o încărcătură specifică de sens? în demersul său, Heidegger le foloseşte oare într-un sens controlat sau ele au mai degrabă o intervenţie aleatorie? Care e raportul conceptual dintre aceste determinări ce intervin la tot

4 Gabriel Lhceanu, „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni »lin Fiinţă şi timp", cap. „De ce există două secţiuni în Fiinţaşi timp", in Martin Heidegger, Fiinţă şi timp, ed.cit., pp. 614-615.

pasul în *Sein und Zeit*?

Următoarele consideraţii, chiar dacă vor avea o neaşteptată întindere, nu trebuie văzute ca un detur în raport cu tema lucrării noastre, căci ele constituie o indispensabilă clarificare a fundalului pornind de la care o analiză sistematică a fenomenului morţii poate avea loc. Dacă vom analiza straturile de sens care intervin în discuţia privitoare la moarte – înţelegerea, proiectivitatea, posibilitatea, afectivitatea, discursul, adevărul etc. –, o lămurire prealabilă a acestor structuri, pornind de la întrebarea „ce este un existenţial", este mai mult decât necesară.

Iv) Ce este un *Existenzial*?

În măsura în care demersul heideggerian se orientează după ideea de existenţă, avem de-a face cu un amplu uzaj *adjectival* al termenului de „existenţial" (*existenzial*). Astfel, întâlnim la fiecare pas sintagme de tipul: interpretare existenţială, analitică existenţială, vedere existenţială, sens existenţial, întrebare existenţială, concept existenţial, fundament existenţial, constituţie existenţială, expresie existenţială, spaţialitate existenţială, modalitate existenţială, determinare existenţială, caracter existenţial, caracterizare existenţială, problematizare existenţială, semnificaţie existenţială, enunţ existenţial, condiţie existenţială. Pe scurt, orice, în *Sein und Zeit*, poartă pecetea orientării asupra existenţialităţii existenţei[5] şi, de aceea, aproape orice poate primi apelativul adjectival de existenţial. În schimb, prin termenul de *Existenzial*, în sens *substantival*, Heidegger are în vedere o serie de *structuri* constitutive ale fiinţei Dasein-ului: *un* existenţial reprezintă o structură fundamentală a constituţiei de fiinţă a

Dasein-ului, iar ontologia fundamentală îşi asumă sarcina de a clarifica conceptual *articularea* existenţialilor în cadrul acestei constituţii de fiinţă a Dasem-ului, adică tocmai existenţialitatea existenţei.

---

5 Idem, cap. „Existenţă, existenţiel, existenţial, existenţiali, existenţialitate", pp. 590-592.

Însă ne putem întreba: dacă toate structurile angajate de analitica existenţială (cu excepţia celor care au o clară determinare categorială) sunt „existenţiale” în sens adjectival, oare toate sunt şi „existenţiali” (în sens substantival)? Dacă facem în mod riguros apel la evidenţele textuale, Heidegger acordă în mod explicit statutul de existenţial (*Existenzial*) doar următoarelor structuri ale Dasem-ului: faptul-de-a-sălăşlui în (In*Sein*) [67], faptul-de-a-fi-în-preajma (*Sein bei*) [8], mundaneitatea (*Weltlichkeit*) [9], preocuparea (*Besorgen*) [10], dez – depărtarea (*Entfernung*) [11], rânduirea unui spaţiu (*Einräumen*) [12], grija pentru celălalt (*Fürsorge*) [13], impersonalul „se”(*das Man*) [14], situarea afectivă (*Befindlichkeit*) [1516], înţelegerea (Verstehen) 15, posibilitatea (Möglichkeit) 16,

---

6 SuZ, p. 54: „I n-Sein dagegen meint eine Sei ns Verfassung des Daseins und ist ein Existenzial"; Cf. de asemenea SuZ, p. 56: „Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existenzial und der «Inwendigkeit» von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen". Cf. şi SuZ, p. 54: „Sein als Infinitiv des «ich bin», d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit..."

7 SuZ, p. 64: „Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial."

8S uZ, p. 57: „[...] wird der Ausdruck «Besorgen» in der vorlie

9g enden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebra

10u cht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins "

11 SuZ, p. 105: „Entfernung dagegen muß als Existenzial festgehalten werden."

12 SuZ, p. 111: „[...] weil zu seinem In-der-Welt-sein das Einräumen ■ als Existenzial verstanden - gehört."

13 SuZ, p. 121: „Diesen Ausdruck [Fürsorge n.n.J verstehen wir [...] als Terminus für ein Existenzial."

14 SuZ, p. 129: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins."

15 SuZ, p. 134: „Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem

16n och völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen [Befindlichkeit n.n.)

proiectul (Entwurf) [17], sensul (Sinn) [18], discursul (Rede) [1920], adevărul (Wahrheit) 70, sfârşitul (Ende) [21] şi integralitatea (Ganzheit) 72.

Observăm aşadar că doar anumite elemente constitutive ale fiinţei Dasem-ului sunt determinate în mod explicit drept *Existenzial*. Ce putem spune însă despre celelalte structuri sau momente constitutive ale Dasem-ului, care nu sunt determinate explicit drept existenţiali? O serie de concepte fundamentale – precum *Inder-Welt-scin*, *Räumlichkeit*, *Mitsein*, *Selbst* (*sein*), *das Da*, *Sorge*, *Existenz*, *Faktizität*, *Verfallen*, *Geivorfenhcit*, *Erschlossenheit* – sau secundare – precum *Unheimlichkeit*, *Öffentlichkeit*, *Seinkönnen*, *Jemeinigkcit*, *Alltäglichkeit*, *Durchschnittlichkeit*, *Eigentlichkeit*, *Uneigentlichkeit* – *nu* sunt determinate în mod explicit prin conceptul de *Existenzial*, deşi toate sunt implicate în descrierea ontologică a *Dasein*-ului. Putem oare presupune că *toate* conceptele angajate în analiza constituţiei de fiinţă a *Dasein*-ului sunt *principial* şi în mod *implicit* existenţiali, în măsura în care sunt decriptate cu o optică existenţială, chiar dacă Heidegger nu le numeşte *explicit* ca atare? Dacă am accepta această ipoteză, nu als fundamentales Existenzial zu sehen und în seiner Struktur zu um

15 *SuZ*, p. 143: „Wenn wir dieses [Verstehen, n.n.] als fundamentales Existenzial interpreţieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des Seins des Daseins begriffen wird-[–] Verstehen als Existenzial […]”.

16 SiiZ, pp. 143 – 144: „Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte

17 SuZ, p. 145: „das Existenzial des Entwurfs."

18 SiiZ, p. 151: „Sinn ist ein Existenzial des Daseins."

19 SuZ, p. 165: „Nimmt man dagegen dieses Phänomen [Rede] in der grundsätzlichen Ursprünglichkeit und Weite eines Existenzials […]"

20 SuZ, p. 226: „Der Titel [Wahrheit n.n.] bedeutet ein Existenzial."

21 SuZ, p. 242: „Damit verfestigt sich das Verständnis für Ende und Ganzheit in der Abwandlung als Existenzialien, was die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation des Todes verbürgt."

pozitive ontologische Bestimmtheit des ar fi deopotrivă de adevărat că orice concept din *Sein und Zeit*, oricât de locală ar fi apariţia sa (de exemplu: *Auslegung*, *Aussage*, *Umsicht*, *Rücksicht*, *Umivillen*, *Stimmung*, *Ausrichtung*, *Sprache*, *Hören*, *Schzueigen*, *Mitteilung*, *Vorbabe*, *Vorgriff*, *Vorsicht*, *Vor-Struktur*, *Ais-Struktur*, *Abständigkeit*), ar fi automat un „existenţial”? Şi dacă ar fi aşa, dacă orice concept implicat în descrierea fiinţei *Dasein-ului* ar fi „un „existenţial, oare nu şi-ar pierde conceptul de *Existenzial* – prin excesivă şi indistinctă utilizare – şi sensul şi rigoarea? Problema se complică şi mai mult dacă trecem la secţiunea a doua din *Sein und Zeit*: structurile dezvoltate aici – faptul de a fi întru moarte, conştiinţa, starea de hotărâre, istoricitatea – dacă nu sunt existenţiali, sub ce titulatură le putem cuprinde?

Dar dacă, dimpotrivă, rezervăm termenul de existenţial doar pentru conceptele pentru care avem evidenţe textuale (enumerate mai sus), ne putem întreba: conceptelor care nu au statut de existenţial, ce alt statut li se poate acorda? Ce anume face ca un existenţial să fie un existenţial, şi să-l deosebească de un non-existenţial? Ce este de fapt un existenţial? Suntem, se pare, în plină aporie.

De exemplu, despre faptul-de-a-fi-în-lume (structura care deschide analitica) nu se spune niciodată că ar fi un existenţial propriu-zis, ci el este caracterizat drept „constituţie fundamentală”(*Grundverfassung*) a *Dasein*-ului[22], ca „apriori” al explicitării Dasem-ului[23]. Tot aşa, nici grija (*Sorge*), structura ce închide şi totalizează rezultatele analiticii (adevărul cu drum cu tot), nu este niciodată determinată ca existenţial, ci fie ca fiinţă a Dase/n-ului[24], fie ca sens existenţial (*existenziales Sinn*) al fiinţei Dasmz-ului[25], fie ca fenomen unitar care strânge laolaltă existenţialitatea, facticitatea şi căderea, fie ca structură

22 SuZ, pp. 52, 59, 62.

232 < SuZ, p. 41.

242 1 SuZ, p. 180.

25 SuZ, p. 41.

ce; articulează în mod originar faptul-de-a-fi-înaintea-sa, faptul-de-a-sălăşlui-deja m şi faptul-de-a-fi-în-preajma[26], fie ca fenomen al cărui sens ontologic (*ontologisches Sinn*) este temporalitatea[27]. Aşadar, niciuna dintre cele două mari cupole simetrice ale analiticii nu sunt explicit determinate ca existenţiali. Existenţialii ar trebui să fie aşadar situaţi undeva „între" aceste două mari paranteze, una deschizătoare şi una închizătoare.

Însă şi acest „între" pare a fi unul diferenţiat. Căci nu orice este cuprins între *in-der-Welt-sein* şi *Sorge* primeşte titlul de existenţial. Se subînţelege că excludem din start din această chestiune determinaţiile de ordin categorial, fie ele primare (precum *Zuhandenhcit*, *Vorbandenheit*, *Zeughaftigkeit*, *Verweisung*, *Zeugganzheit*, *Bewandtnis*, *Bedeutsamkeit*) sau secundare (precum *das Wozu einer Dienlichkeit*, *das Wofür einer Verwendbarkeit* etc.). Acestea nici nu intră în discuţie, în măsura în care ele se referă în primul rând nu atât la fiinţa *Dasein*-ului, cât la modul de a fi al fiinţărilor intramundane. Care este însă graniţa dintre un existenţial şi o structură care (fără să fie categorie şi rămânând de ordinul Dasem-ului) *nu* este (determinată ca) un existenţial?

Pe de altă parte, din punct de vedere analitic, existenţialii nu sunt exclusiv situaţi între *înder-Welt-sein* şi *Sorge*, adică între § 12 (ce deschide tema lui a-fi-în-lume) şi § 41 (ce determină constituţia Dasem-ului ca grijă). Adevărul, spre exemplu, este determinat ca *Existenzial*, însă el este tematizat în § 44[28]. Mai mult, ne-am putea gândi că şirul existenţialilor se desfăşoară de-a lungul primei secţiuni a lui *Sein und Zeit*, în timp ce secţiunea a doua ar urma să expliciteze funcţionarea lor temporală. Acest lucru ar fi perfect adevărat, dacă am găsi analiza tuturor existenţialilor în prima secţiune. Însă sfârşitul şi integralitatea sunt determinaţi ca existenţiali, dar sunt

---

26 SuZ, p. 193.

27 SuZ, p. 323.

28 SuZ, p. 226: „Der Titel [Wahrheit rua.] bedeutet ein Existenţial."

analizaţi în secţiunea a doua a lui *Fiinţă şi timp*[29]. Este aşadar destul de greu să obţinem o perspectivă unitară asupra conceptului de *Existenzial*, oricâtă nevoie de simetrie am

Să urmărim acum, cât de succint cu putinţă, cum sunt dispuse conceptele determinate ca existenţiali de-a lungul palierelor analiticii Dasem-ului. Faptul-de-a-fi-în-lume, constituţia fundamentală (*Grundverfassung*) a *Dasein*-ului, este determinat drept un fenomen *unitar*, însă el va fi surprins pornind de la cele trei momente structural constitutive ale sale: *a*) momentul „lume"; *b*) momentul „cine" (este „în"); c) momentul „a fi în". Trebuie spus însă că aceste momente structurale ale lui *Inder-Welt-sein* nu trebuie considerate, la rândul lor, existenţiali: *Strukturmoment* este doar un „concept operator", şi el va interveni şi în descompunerea analitică a altor paliere ale analiticii existenţiale31. Astfel, se va vorbi de momente structurale ale întrebării privitoare la fiinţă (*Seinstrage*) 32, ale situării afective (de ex.: *Wovor*, *Worum*) *33*, ale discursului (de ex.: *Worüber*) *3*[30] sau ale grijii (de ex.: *Sich-vonveg*) *35*. Cele trei momente structurale ale constituţiei fundamentale a Dfisem-ului deschid de fapt trei fire directoare ale analizei, şi în cadrul fiecărei direcţii de analiză Heidegger va identifica şi va descrie unul sau mai mulţi existenţiali. (Să reamintim totuşi că aceste trei direcţii nu înglobează toţi existenţialii; în afara lor putem identifica alţi trei existenţiali: adevărul, sfârşitul şi integralitatea.)

Cum se dispun însă cei şaptesprezece existenţiali (numiţi cu atare de Heidegger) în cele trei linii deschise de constituţia fundamentală a faptului de a fi în lume? înainte

---

29 SuZ, p. 242: „Damit verfestigt sich das Verständnis für Ende und Ganzheit in der Abwandlung als Existenzialien, was die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation des Todes verbürgt."

30: '1 întrebarea subsidiară acestei problematici este aceea, mai redutabilă încă, referitoare la „ce înseamnă de fapt o structură". Este limpede că analiza lui Heidegger este structurală, însă cum putem determina conceptul de „structură"? Cum anume este constitutivă o

de a parcurge rapid cele trei direcţii ale analiticii, merită spus că vom surprinde o constantă preeminenţă a lui In*Sein* (faptul-de-a-sălăşlui în) asupra tuturor celorlalte structuri. Heidegger o va spune deschis: „In*Sein* […] este expresia existenţială formală a fiinţei Dasem-ului [… j „Deşi fa[31]ptul-de-a-sălăşlui în „ca atare" va face obiectul celui de-al patrulea capitol (a treia direcţie a analiticii), InSein *va fi p*rezent şi în primele capitole. Bunăoară, faptul-de-a-fi-în-preajma (Sein bei*), c*a*re* domină primul nucleu al analiticii, este dedus pornind de la faptul-de-a-sălăşlui în (InSein*), f*iind* o structură întemeiată în acesta. Altfel spus, prima parte a analizei va explora pe InSein *su*b *asp*ectul lui Sein bei *(*sălăşluirea în sub specia lui a-fi-în-preajma), a doua parte va explora pe InSein *su*b *asp*ectul lui Mitsein *(*sălăşluirea în sub specia lui a-fi-laolaltă) şi sub aspectul lui Selbstse*in (*sălăşluirea în ca „a fi sine" sau ca „a nu fi sine", ca sine-impersonal, Man-selb*st), iar a* treia parte îl va determina pe InSein *„c*a *ata*re", adică în structurile sale fundamentale, care submerg palierelor deja discutate şi le constituie. Dacă prima parte a analiticii urmăreşte clarificarea lumii ambiante (Umwelt), *şi da*că a doua întreprinde o incursiune în lumea-laolaltă (Mitzuelt*) şi în* cea a lumii sinelui (Selbstwe*lt), prin* al treilea moment structural al faptului-de-a-fi-în-lume se deschide orizontul care înglobează şi determină cele trei „lumi" astfel constituite: este vorba de faptul-de-a-sălăşlui în ca atare. Deşi I[32]n-Sein *este tr*atat şi „în sine însuşi", el se particularizează sau se aspectualizează atât ca „a-fi-în-preajma" lucrurilor de care ne folosim, cât şi ca „a-fi-laolaltă" cu ceilalţi semeni şi ca „a-fi-sine" (ca sine autentic sau ca sine neautentic). Această tripartite va avea o funcţie decisivă în sintaxa lui Sein und *Zei*t, *c*ă*ci ş*inele

31 SuZ, p. 54.

32 în cursurile sale timpurii, tripartiţia Umwelt-Mitwelt-Selbstwelt are o pondere hotărâtoare. în Sein und Zeit însă, Heidegger renunţă la uzajul explicit al conceptului de Selbstwelt, păstrând totuşi funcţionalitatea celorlalte două. Pe parcursul lucrării, vom folosi acest termen în sensul precizat al acestei tripartiţii.

Drtsem-ului, înainte de a ajunge „la sine" în modul autenticităţii, adică al apropierii de sine însuşi, este dispersat „în I urne" şi absorbit de preocupare, fiind deopotrivă sub dominaţia celorlalţi[33]. Pornind de la aceste două „instanţe" de alienare – în sens etimologic: de a fi (în) altceva decât sine – trebuie şinele să se recupereze şi să se obţină.

a) Primul fir director al analiticii: momentul „lume".

Această analiză face obiectul capitolului HI, să 14 – 24, şi me două niveluri: unul fenomenologic (analiza mundaneităţii şi a lumii ambiante), altul istoric (confruntarea cu Descartes şi problema spaţiului). Primul nivel este ilustrat prin trei existenţiali: faptul-de-a-fi-în-preajma (*Sein-bei*), mundancitatea (*Weltlichkeit*) şi preocuparea (*Besorgen*). În cadrul celui de-al doilea nivel sunt decriptaţi alţi doi existenţiali: ilez-depărtarea (*Entfernung*) şi rânduirea unui spaţiu (*V.inräumeri*). Nu vom zăbovi asupra primului nivel al discuţiei, unde analiza ustensilităţii va propune o serie de concepte ontologic-categoriale, care ies din discuţia noastră. Să observăm doar cum este atribuit caracterul de existenţial acestor structuri:

„Mundaneitatea" este un concept ontologic şi desemnează structura unui moment constitutiv al faptului-de-a-fi-în-lume. Însă pe acesta din urmă îl cunoaştem ca determinare existenţială a Dffsein-ului. Mundaneitatea este, în consecinţă, ea însăşi un existenţial[34].

Să remarcam faptul că nu este vorba de un „moment con-Hlilutiv" al lui *Inder-Welt-sein*, ci de *structura* unui moment constitutiv (*die Struktur eines konstitutiven Momentes*).

Momentul constitutiv este „lumea" – *die Welt*, care *nu* este un existenţial –, iar structura acestui moment

---

33 SiiZ, p. 126: „das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein In der Botmäßigkeit der Anderen. Nicht es selbst ist, die Anderen haben llun das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins."

34: w Si/Z, p. 64 (traducere parţial modificată).

constitutiv este mundaneitatea, *die Weltlichkeit*, care este un existenţial. Faptul că mundaneitatea este „structura unui moment constitutiv" al faptului-de-a-fi-în-lume pare un argument suficient de puternic pentru a i se atribui rangul de existenţial. Raţionamentul pare a fi următorul:

1. *Premisa I*: Mundaneitatea (concept ontologic) desemnează structura unui moment constitutiv al faptului-de-a-fi-în-lume;

2. *Premisa* II Faptul-de-a-fi-în-lume este o determinare existenţială a Dasem-ului;

3. *Concluzie*: Mundaneitatea este un existenţial.

Aşadar, am putea oare deduce de aici că *orice* „structură".

a unei determinări existenţiale (*existenziale Bestimmung*) a Dasem-ului are statura unui *Existenzial*?

Următorii doi existenţiali analizaţi în această primă parte sunt *Sein bei* şi *Besorgen*, faptul-de-a-fi-în-preajma lumii ambientale şi preocuparea, ca modalitate generică de îndeletnicire cu ustensilele întâlnite în lume. Cele două structuri, se poate observa cu uşurinţă, sunt corelative şi ne putem întreba în ce măsură ele se disting cu adevărat. Căci faptul de a fi în preajma (*Sein bei*) este întotdeauna un în preajma lumii, a unei fiinţări intramundane, a fiinţării-la-îndemână care este în primă instanţă o fiinţare ustensilică (uşa pe care o deschid, strada pe care merg, stiloul cu care scriu). Or, raportarea fundamentală la lume şi la fiinţarea ustensilică întâlnită în lume este preocuparea (*Besorgen*). Astfel, Heidegger foloseşte în repetate rânduri sintagma *besorgendes Sein bei* (faptul-de-a-fi-în-preajma de ordinul preocupării) [35] şi lasă să se înţeleagă că între cele două structuri există o intimă co-apartenenţă. Mai mult, uneori Heidegger pare că stabileşte chiar o sinonimie explicită între cei doi termeni: „concepem faptul-de-a-fi-în-preajma fiinţării-la-îndemână ca preocupare"[36]; „Faptul-de-a-fi-în-preajma […]

35 SuZ, pp. 141,148,189, 238, 263, 298,337, 351,352,365, 419.

36 SuZ, 193: „[...] das Sein bei dem Zuhandenen als Besorgen [...]"

osie preocupare”[37]; „Faptul-de-a-fi-în-preajma fiinţării îi tira mundane, în speţă preocuparea, este unul descoperi-Inr”[38]. Această co-apartenenţă va fi întâlnită şi în cazul ruptului *Mitsein-Fiirsorge*. *Sein bei* şi *Mitsein* sunt două maniere fundamentale în care Dasem-ul există în lume. În I i – adevăr, *Dasein*-ul există în mod cooriginar atât ca a-fil n-preajma (*Sein bei*) lucrurilor cu care se preocupă, cât şi ca ii-fi-laolaltă (*Mitsein*) cu semenii săi. În schimb, *Besorgen* şi *I ilrsorge* desemnează moduri de raportare a Dasem-ului la fiinţările pe care le întâlneşte în lume: preocuparea (*Besorgen*) este titulatura generică ce desemnează raportarea la fiinţarea diferită de *Dasein* (ustensilele, uneltele), în timp cel ija-pentru-celălalt (*Fürsorge*) este modul generic de raportare a Dfisem-ului la Dasem-ul celorlalţi. Astfel, atât *Besorgen* cât şi *Fürsorge* indică sensul relaţional (*Bezugssinn*) al *I hisein-ului* în raport cu fiinţările pe care le poate întâlni în lumea sa[3940].

Să ne referim acum la cel de-al doilea palier al discuţiei, col legat de critica viziunii carteziene asupra lumii, urmat de analiza spaţialităţii. În acest context, ne putem întreba dacă spaţialitatea (*Räumlichkeit*) *Dasein*-ului nu ar trebui conhiderată drept un existenţial. Or, însă 22 – 24, acest statut *nu* este atribuit spaţialităţii Dasem-ului. În schimb, acced la acest nintut structurile spaţialităţii, şi anume dezdepărtarea (*Entfernung*) şi rânduirea unui spaţiu (*Einräumen*). Putem nă remarcăm de asemenea că nici orientarea (*Ausrichtung*), onrc este totuşi pusă pe acelaşi palier cu *Entfernung*5*, nu este considerată un existenţial. Care să fie explicaţia pentru

37 SuZ, 193: „Das Sein-bei... ist Besorgen [...]"

38 SuZ, 223: „Das Sein bei innerweltlichem Seienden, das Besorgen, ist entdeckend."

39 Bezugssinn, sensul relaţional, este un concept cu o semnificaţie distinctă în textele tânărului Heidegger. Situaţia hermeneutică va fi I .u neterizată printr-o articulare a unei triple structuri: Gehaltssinn, Benigssinn şi Vollzugssinn. Regăsim oare această structură la nivelul existenţialilor din Sein und Zeit?

40 SuZ, p. 105. Cf. SuZ, p. 110: „Dez-depărtarea şi orientarea, în I .ilitatea lor de caractere constitutive ale faptului-de-a-sălăşlui-în, fac

acest fapt?

Trebuie spus că încă din § 12 Heidegger pune în legătură spaţialitatea Dosem-ului cu existenţialul In*Sein*. Diferenţa ontologică dintre sălăşluirea existenţială (In*Sein*) şi incluziunea categorială (*Inwendigkeit*), accentuează Heidegger, nu anulează orice spaţialitate. Această spaţialitate este una existenţială46, fiind „constitutivă Dfisem-ului" 47. Însă, în lumina celor spuse mai sus, acest lucru înseamnă neapărat că spaţialitatea însăşi este *un* existenţial? Dacă spaţialitatea ar fi astfel, de ce nu o numeşte Heidegger ca atare? Dar dacă nu este, care sunt motivele pentru acest lucru?

Întrebându-ne care ar fi putut fi raţiunile pentru care Heidegger ar fi ezitat să determine explicit spaţialitatea Dasem-ului drept un existenţial, ne-am putea gândi la faptul că aceasta este intim articulată, ca spaţialitate a faptului-de-a-fi-în-lume, cu spaţialitatea fiinţării la îndemână întâlnite în lume. Aceasta din urmă – ne-aparţinând Dasem-ului – rămâne o structură categorial-ontologică, însă nu una existenţial-ontologică. Probabil că această posibilă „contaminare" a categorialului este ceea ce l-a determinat pe Heidegger să ezite în a acorda explicit spaţialităţii statutul de *Existenzial*. Apoi, întrebându-ne de ce tocmai dezdepărtarea (*Entfernung*) şi rânduirea unui spaţiu (*Einräumen*) sunt caracterizate drept existenţiali, am putea presupune că cele două structuri amintite desemnează maniere proprii Dfisem-ului de raportare la spaţiu şi de configurare a lui, modalităţi „purificate" de orice reziduu „obiectiv" intramundan, deci categorial48.

ca spaţialitatea Deisc/şi-ului să se realizeze, prin îngemănarea dintre preocupare şi privirea-ambientală, în spaţiul descoperit şi intramundan".

46 *SuZ*, pp. 56, 120, 132, 141.

47 SkZ, p. 101.

48 Dacă ne întrebăm de ce orientarea (*Ausrichtung*) nu primeşte şi ea statutul de existenţial, putem găsi o indicaţie pentru acest lucru într-un anumit pasaj în care Heidegger afirmă o anumită dependenţă a orientării faţă

de dezdepărtare: „Rămâne însă să observăm că *b*) Al doilea fir director al analiticii: momentul „cine?”

Al doilea moment structural al faptului-de-a-fi-în-lume rr. lu’ acela al fiinţării care este în lume, şi care răspunde la întrebarea „cine?”. Heidegger discută acest lucru în capiii ilnt IV din *Sein und Zeit* (să 25 – 27). Discuţia, după cum o fir. ilă şi titlul acestui capitol, are două paliere principale, pe de o parte va fi analizat faptul-de-a-fi-laolaltă (*Mitsein*), iar I ei le altă parte discuţia va purta asupra faptului-de-a-fi-sine *V orbstsein*) şi asupra impersonalului „se” (*das Man*). Heidegger identifică în mod explicit doar doi existenţiali: „grija pentru celălalt” (*Fürsorge*) şi impersonalul „se” (*das Man*).

Faptul-de-a-fi-laolaltă (Mitsein). Pentru început, să pe întrebăm de ce *Mitsein*, *Mitäasein* sau *Miteinandersein* nu sunt hi rândul lor existenţiali. Deşi modul generic de raportare îi / şi/sem-ului propriu la Dasem-ul celorlalţi – şi anume grijii jicntru-celălalt (*Fürsorge*) – este caracterizat drept un existi iiţial49, conceptele de *Mitsein*, *Mitäasein* şi *Miteinandersein* mi sunt determinate ca existenţiali. Din consideraţiile ce urmează, vom putea vedea că cel puţin *Mitsein* are cu adevăr. Îl anvergura unui existenţial.

Îi drept că *Mitsein* şi *Mitäasein* sunt caracterizate drept nimeturi ale *Dasein*-ului deopotrivă de originare cu fap1111 – d e-a-fi-în-lume (*Strukturen des Daseins*, *die mit dem lii-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind*) *50*, ca specificări ale I, iţilului-de-a-sălăşlui în (In*Sein*). Heidegger afirmă fără i-i liivoc că „[ejnunţul fenomenologic «*Dasein*-ul este în chip menţial fapt-de-a-fi-laolaltă» are un sens existenţial-ontoliigic”; şi, în plus, că „faptul-de-a-fi-în-lume al Dasem-ului

h Imlarea, care *aparţine* dezdepărtării [*die Ausrichtung, die zur Enl-femttii t gehört*], este întemeiată prin faptul-de-a-fi-în-lume” *SuZ*, p. 109

SuZ, p. 121: „Diesen Ausdruck [Fürsorge n.n. J verstehen wir I I als Terminus für ein Existenzial”.

„” *SuZ*, p. 114.

este în chip esenţial constituit prin faptul-de-a-fi-

laolaltă”[41]. Mai mult, se spune că „laolaltă” (*Mit*) trebuie înţeles în mod *existenţial* şi nu categorial[42]. Însă, repetăm, acest lucru (exigenţa *adjectivală* a existenţialului) nu antrenează automat faptul că *Mitsein*, *Mitäasein* şi *Miteinandersein* sunt propriu-zis existenţiali (în sens *substantival*). Dacă ar fi aşa, cum ne putem explica, iarăşi, faptul că Heidegger nu îi numeşte ca atare? Oare doar din pudori stilistice, de teama unei stânjenitoare repetiţii la fiecare pas: *x* e un existenţial, *y* este şi el un existenţial, z e tot un existenţial? Sau avem de-a face şi aici, ca şi în cazul spaţialităţii, cu o anumită ezitare, sau poate chiar cu o dificultate reală în a diferenţia ceea ce este un *Existenzial* de o structură învecinată, înlănţuită, însă lipsită de statutul de existenţial?

Pentru început, să distingem între *Mitsein* şi *Mitäascin*. Faptul-de-sălăşui în (In*Sein*) este determinat de Heidegger drept un esenţial fapt-de-a-fi-laolaltă-cu (*Mitsein*). *Mitsein* nu semnifică la propriu întâlnirea celuilalt om sau socialitatea ce este îndeobşte atribuită fiinţei umane, ca o caracteristică – alături de altele – a lui C<ÿov ito Xltlkôv. *Mitsein* este pura *posibilitate* ontologică de a fi laolaltă, ce se poate concretiza fie pozitiv, într-un uzual „spirit de echipă”, într-o frivolă „baie de mulţime” sau chiar într-un gălăgios „raport cu masele”, fie negativ, în cea mai pură sihăstrie, în singurătatea cea mai drastică. Un ascet ce trăieşte toată viaţa în pustnicia cea mai aspră nu va înceta să fie determinat de *Mitsein*, în absenţa absolută a oricărui alt om, în lipsa desăvârşită a celorlalţi din lumea lui. Aşadar, *Mitsein* nu îşi pierde validitatea nici pentru cel mai solitar dintre oameni, căci singurătatea este doar un mod privativ al faptului-de-a-fi-laolaltă.

Acest fapt-de-a-fi-laolaltă caracterizează în mod intim Dasem-ul care sunt eu, *Dasein*-ul propriu: „Faptul-de-a-fi-laolaltă (*Mitsein*) este o determina ţie a *Dasein*-ului de fiecare viaţă propriu”. În schimb – şi aici este principala distincţie îi între cele două concepte – *Mitäasein* (Dasem-

41 SuZ, p. 120.

42 SuZ, p. 118.

ul-laolaltă sau faptul-de-a-fi-aici-laolaltă) nu caracterizează Dasein-ul propriu, ci *Dasein*-ul *celorlalţi*[43]. *Mitäasein* este, spune Heidegger, fiinţa-în-sine intramundană (*innerweltliches Ansichsein*) a acestor „ceilalţi"[44]. Aşadar, între *Mitsein* şi *Mitäasein* există o ruptură de nivel: în timp ce *Mitäasein* indică fiinţa celorlalţi întâlnită în lume (aşadar o fiinţă intramundană), *Mitsein* este structura acelei fiinţări pentru care lumea (*Welt*) este un moment esenţial al fiinţei sale, a acelei fiinţări care *deschide* lumea prin felul său de a fi. Trebuie spus de altfel vă această survenire a celuilalt *Dasein* în lumea mea este făcută cu putinţă de faptul că şi *Dasein*-ul celuilalt este constituit ontologic ca *Mitsein*, ca posibilitate generică a lui „a fi laolaltă".

În acest sens, *Mitäasein* este fundat în *Mitsein*. Altfel spus, în timp ce *Mitäasein* (fiinţa *celuilalt* în lumea *mea*) depinde de *Mitsein* (de faptul că celălalt, ca „sine", are o posibilitate ontologică de a-fi-laolaltă), *Mitsein* nu depinde de *Mitäasein* (cazul sihastrului absolut). Această fundare a lui *Mitäasein* în *Mitsein* se datorează, de fapt, orientării principiale a analiticii Dfisem-ului după sensul director al lui *Jemeinigkeit* (faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu); şi în acest caz, „caracterizarea întâlnirii *celorlalţi* se orientează [...] după Da-*Ne*/jz-ul care este de fiecare dată prop*riu". Da*[45]că am privi această situaţie printr-o grilă obiectivantă (ştiind de altfel că ea este de altfel incompatibilă cu demersul heideggerian), am putea spune că Mits*ein ar* fi, în relaţia polară eu-celălalt, un vector al polului „ego" ce

---

43 SuZ, p. 121: „Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Da-Mi'lns; Mitdasein charakterisiert das Dasein anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, unfern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein."

44M SuZ, p. 118: „Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Milsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mit-ilnsrin." Trebuie să recunoaştem că conceptul de fiinţă-în-sine pare destul de bizar într-o lucrare a cărei perspectivă asumată e cea a fenomenologiei, pentru care nu există nici un lucru „în sine".

45, ‚r' SuZ, p. 118 (sublinierea lui Heidegger).

se poate îndrepta către polul (indeterminat) al „celorlalţi”. Mits*ein est*e o structură onto*logică ce* se poate la limită dispensa de prezenţa factică, efectivă a celorlalţi, ea nu depinde de survenirea unui altul în raza existenţei mele. În schimb, Mită*asein est*e un vector al polului „alter ego” îndreptat către polul „ego”. Mită*asein, fi*ind modul celuilalt Dase*in de* survenire în sfera mea de prezenţă, depinde astfel de întâlnirea concretă a acestuia în lumea mea. Mită*asein est*e întâlnit în lume (e, dacă vrem, a po*steriori*), însă Mits*ein nu* poate fi întâlnit în lume, ci, ca o structură apri*orică fac*e cu putinţă întâlnirea intramundană.

Mităasein nu este atât fiinţa celuilalt „în sine” (de altfel, improbabilă fenomenologic), ci fiinţa celuilalt „pentru mine”, aşa cum mi se oferă ea mie, aşa cum mi se dă într-o situaţie factică determinată. Heidegger o spune foarte clar: „folosim termenul «Dascin-laolaltă» pentru a desemna *acea* fiinţă în direcţia căreia ceilalţi care fiinţează sunt eliberaţi în interiorul lumii” 56. *Mităasein* nu este nici modul meu de a mă raporta la ceilalţi (loc pe care îl va ocupa *Fürsorge*), nici raportarea lor la mine, nici fiinţa lor intimă, ci (folosind acelaşi limbaj obiectivant) „exteriorizarea” fiinţei lor „imanente” într-o fiinţă mundană, ex-pusă mie, într-o mişcare de „transcendere” a sferei de imanenţă către sfera mundană: textual – „o fiinţă” (*Sein*) întru care (*daraufhin*) ceilalţi care fiinţează (*die seienden Anderen*) sunt eliberaţi înăuntrul lumii (*inneriveltlich freigegeben sind*). Dacă *Mitsein* este în mod indiscutabil o structură apriorică, ontologică, existenţială, *Mităasein* pare a fi mai degrabă o structură hibridă, ontic-ontologică, existenţiel-existenţială, depinzând de celălalt şi de întâlnirea lui factică. Nu întâmplător Heidegger accentuează aici: ceilalţi *care fiinţează* (*die seienden Anderen*). Într-adevăr, pentru ca *Mităasein* să „aibă loc” este nevoie de un alt *Dasein*

— *SuZ*, p. 120.

va re există. Pentru *Mitsein*, acest „alt *Dasein* care există” nu este defel necesar.

Să aducem acum în discuţie cel de-al treilea concept

al-Ivrologic sau relaţional: *Miteinandersein*, faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Dacă distincţia dintre *Mitsein* şi *Mitäasein* a putut fi trasată în mod limpede, cum vom fixa în raport cu acestea conceptul de *Miteinandersein*? Răspunsul este previzibil, mergând în direcţia aceleiaşi concretizări ontice a structurilor ontologice: faptul-de-a-fi-unul-laolal1.l-cu-altul este „saturarea" sau „realizarea efectivă" a situatei întâlnirii; este, dacă vrem, „convergenţa" lui *Mitsein* cu *Mitäasein*, punctul lor concret de intersectare. *Miteinandervin* este descris ca o situaţie factică[46], cotidiană şi medie[47], ce se întemeiază în obiectul preocupării comune[48], fiind expusă căderii în neautenticitate[49]: este conceptul ce indică faptul că în mod concret *Dasein*-ul propriu este laolaltă cu un iilt *Dasein*, fapt care e făcut cu putinţă de structurile anterioare: de *Mitsein* (faptul de a fi laolaltă al fiecăruia) şi de *Mitilnsein* (faptul prezenţei celuilalt în lumea mea, care devine lume comună, *Mitwelt*).

Aşadar, dintre cele trei concepte – *Mitsein*, *Mitäasein* şi *Miteinandersein* – doar primul poate revendica în mod autentic statura unui *existenţial* ontologic, ultimele două fiind excluse din capul locului, ca fenomene de ordin factic, cu

O încărcătură ontică. În acest caz, de ce oare Heidegger a evitat să determine explicit pe *Mitsein* drept existenţial? în logica discursului de până acum, am putea presupune că

1 leidegger a ezitat din pricina aceleiaşi posibile contaminări cu o sferă ce *nu* ţine strict de „imanenţa"

---

46 SuZ, p. 120: „Faktizität des Miteinanderseins".

47M SuZ, p. 121: „das alltägliche und durchschnittliche Miteinan-

48 SuZ, p. 122.

494 0 Ibidem: „Das Miteinandersein gründet zunächst und vielfach austti hließlich in dem, was in solchem Sein gemeinsam besorgt wird. Ein Miteinandersein, das daraus entspringt, daß man dasselbe betreibt, li.ill sich meist nicht nur in äußeren Grenzen, sondern kommt in den Modus von Abstand und Reserve. Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur von Mißtrauen."

constituţiei *Dasein*-ului, o contaminare cu sfera ontic intramundană. Mai ales că, dacă ceilalţi sunt întâlniţi pornind de la lumea în care Dasem-ul se menţine[50], conţinutul ontic al lumii pare că se strecoară în firidele „purificate" (formal-apriorice) ale constituţiei de fiinţă a Dasem-ului. Pe de altă parte, Heidegger va rezerva titlul de *Existenzial* pentru *Fürsorge* (grija-pentru-celălalt), care este, aşa zicând, „coloana vertebrală", „nucleul dinamic" sau „vectorul intenţional" al lui *Mitsein*, modul de îndreptare sau „sensul relaţional" (*Bezugssinn*) către celălalt *Dasein*.

Însă dacă avem în vedere paralelismul dintre *Sein bei* şi *Besorgen*, pe de o parte, şi *Mitsein* şi *Fürsorge* pe de altă parte, am putea presupune, nu doar din pricini de simetrie, că şi lui *Mitsein* trebuie să i se acorde statutul de existenţial. *Sein bei dem Besorgten* şi *Mitsein mit Anderen* sunt în egală măsură structuri esenţiale ale constituţiei Dasem-ului (*Strukturen der Daseinsverfassung*) şi maniere ale *Dasein*-ului (*Weisen des Daseins*) [51], maniere distincte în care In*Sein* (sau „sălăşluirea" omului în lume) se specifică. Identificăm deci, cu *Mitsein*, posibilitatea ca titlul de *Existenzial* să poată fi atribuit şi în mod implicit. Chiar dacă Heidegger nu îl numeşte ca atare, *Mitsein* are toate caracteristicile esenţiale ale unui existenţial. Astfel, când Heidegger determină structura lui *Mitsein* drept „constituent existenţial" (*existenziales Konstituens*) al faptului-de-a-fi-în-lume[52], putem înţelege această expresie ca existenţial.

Faptul de a fi sine (Selbstsein). Să trecem acum la cel de-al doilea palier al discuţiei privitoare la „cine"-le lui a-fiân-lume. Aici Heidegger aduce pentru prima oară în discuţie polul secret al analiticii, firul director urmărit de ontologia fundamentală: problema sinelui (*das Selbst*). Într-adevăr, cheia de boltă a analiticii Dasem-ului, piatra

50 SuZ, p. 119.

51« SuZ, p. 263.

52 SuZ, p. 125. Termenul de Kotislitucns mai apare la paginile 13, 83 şi 101.

unghiulară întru care converg analizele heideggeriene, nu este altceva decât elaborarea conceptuală a fiinţei autentice a Dase/n-ului, altfel spus elaborarea constituţiei Dasem-ului în originalitatea, integralitatea şi autenticitatea sa. Faptul că analitica *Dasem-ului* nu se opreşte pur şi simplu la § 44, faptul că Heidegger proiectează o a doua secţiune a lui *Sein und Zeit*, care nu caută să definească nimic altceva decât ipostaza autentică a Dasem-ului, atestă o dată în plus ipoteza că *Selbstsein* este stâlpul de rezistenţă al constituţiei de fiinţă a Dasem-ului.

Într-adevăr, atât *Umwelt* cât şi *Mitwelt* sunt teleologic îndreptate pentru a determina lumea sinelui (*Selbstivelt*); atât *Sein bei* cât şi *Mitsein* trebuie înţelese din perspectiva lui *Selbstsein*, a faptului-de-a-fi-sine. Înţelegerea de sine a *Dasein*-ului, faptul că această fiinţare întreţine un raport de fiinţă cu Kine însăşi, că ea se pierde pe sine şi se poate câştiga şi poate deveni cu adevărat sine, faptul că *Dasein*-ul „are ca *miză* fiinţa fiinţării care el este” 64, toate acestea arată că prin tema hinelui ne apropiem de epicentrul analiticii existenţiale. După cum vom vedea, fenomenul morţii şi, odată cu el, fenomenul conştiinţei şi al vinei vor juca un rol fundamen-Ini în configurarea unui mod de a fi sine autentic. Căci, într-adevăr, şi aici vom avea de-a face cu o polaritate şi o dinamică existenţială între un *alltägliches Selbstsein* şi un *eigentliches Selbstsein*. Aşadar şinei la tea (*Selbstheit*) se modalizează atât în sens neautentic, ca sine al Dasem-ului în cotiţi ianitate, sub dominaţia lui *das Man*, cât şi în sens autentic, în voinţa de a avea conştiinţă, ce răspunde chemării către faptul de a fi vinovat şi se situează în propriul fapt de a fi intru moarte.

Însă ceea ce ne poate surprinde pe acest palier problematic este faptul că nici sineitatea (*Selbstheit*), nici faptul-de-a-fi-sine (*Selbstsein*) şi nici şinele autentic (*eigentliches Selbst*) nu sunt consideraţi a fi *existenţiali*. În schimb, ajunge la această calitate impersonalul „se” (*das Man*), adică şinele

M SuZ, p.322.

neautenticităţii, al căderii, al cotidianităţii. De ce oare este atribuită calitatea de existenţial lui *das Man*, aşadar modalizării neautentice a sineităţii, sinelui cotidian sau impersonal, sinelui căzut[53]? într-adevăr, în § 27 din *Sein und Zeit – Das alltägliche Selbstsein und das Man* – impersonalul „se „este considerat un existenţial esenţial iar faptul-de-a-fi-sine autentic este considerat o *modificare existenţială* a acestuia. Cu alte cuvinte, *das Man* este o structură existenţial-ontologică ce poate fi modificată sau modalizată la nivel ontic-existenţiel în direcţia sinelui autentic. Acest lucru înseamnă însă că şinele autentic este un mod al sinelui neautentic şi că se fundează în acesta.

Totuşi, Heidegger pare să ezite în faţa acestui raport. Căci putem surprinde în textul lui *Sein und Zeit* o contradicţie destul de flagrantă. Heidegger spune limpede la pagina 130 că faptul de a fi sine autentic este o modificare existenţială a impersonalului „se „ca existenţial esenţial[54], repetând acelaşi lucru la pp. 267[55] şi 26S[56]. Însă la pagina 317, Heidegger va spune, dimpotrivă, că şinele impersonalului „se" *(Man-selbst)* este o modificare existenţială a sinelui autentic[57]. În acest caz, şinele autentic ar fi un existenţial ce poate fi, eventual, modificat în direcţia sinelui-impersonal neautentic. Aşadar, trebuie să tranşăm: sau *das eigentliche Selbst* este o „modificare existenţială" a lui *das Man*, sau *das Man* este o modificare

---

53 SuZ, p. 129: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins."

54 SuZ, p. 130: „Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelöstcn Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials."

55 SuZ, p. 267: „Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist. Was liegt in dieser Modifikation, und welches sind die ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit?"

56 SuZ, p. 268: „Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein muß sich als Nachholen einer Wahl vollziehen."

57 SuZ, p. 317: „Dieses [Man-selbst] ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst."

existenţielă a lui *das eigentliche Selbst*. Ideea este într-adevăr importantă, şi nu dintr-o acribie filologică excesivă, căci ar trebui ca între *das eigentliche Selbst* şi *Man-selbst* să se stabilească un raport de fundare sau de întemeiere. Din punct de vedere „statistic", în această contradicţie putem da „câştig de cauză" primei formulări, în sensul că identificăm trei ocurenţe (afirmând primatul lui *Man-selbst*) care intră în contradicţie cu o singură ocurenţă (ce afirmă primordialitatea lui *eigentliches Selbst*). Un alt argument important este faptul că impersonalului „se „i se acordă explicit statutul de *r. existenzial*, în timp ce lui *Selbstsein* nu i se acordă un astfel de statut privilegiat. Acest fapt poate să pară cel puţin ciudat, deoarece ne-am fi putut aştepta ca şinele (*das Selbst* ca atare) să aibă statutul de *existenţial*, ca principiu formal, aprioric, neutru şi transcendental, ce se poate modaliza sau modifica *existenfiel* (ontic, concret, la nivel factic) fie ca „sine neautentic" (sau ca sine-impersonal: *Man-selbst*) fie ca „sine autentic" (aşa cum îl vor descrie analizele din aria morţii, vinii şi conştiinţei).

Însă, după cum o arată următorul pasaj, Heidegger acordă această primordialitate impersonalului „se":

Impersonalul „se „este un existenţial şi, ca fenomen originar, el aparţine constituţiei pozitive a Dnsein-ului. El însuşi are, la rându-i, diferite posibilităţi de a se concretiza la nivelul *Dasein*-ului. [...] Şinele Dnse/n-ului cotidian este sinele-impersonal, pe care îl deosebim de şinele autentic, adică de şinele surprins în chip propriu. Ca sine-impersonal, Dase*in-ul de fi*ecare dată este dispersat în impersonalul „se „şi trebuie să se găsească. Această dispersie caracterizează „subiectul" al cărui fel de a fine este cunoscut drept contopire, prin preocupare, cu lumea întâlnită nemijlocit.[58]

---

58 SuZ, p. 129: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selb- hI wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion. [...] Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selb- nt, ilas wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst

c) Al treilea fir director al analiticii: momentul InSein

După cum am mai spus, faptul-de-a-sălăşlui în (In*Sein*) este existenţialul căruia Heidegger îi acordă o certă preeminenţă în cadrul structurilor *Dasein-ului*. Această preeminenţă are cel puţin două sensuri. Pe de o parte, sălăşluirea se specifică în cele trei dimensiuni ale lumii Dasem-ului: în direcţia lumii ambiante (*Umwelt*) şi a preocupării (*Besorgen*); în direcţia lumii împărtăşite cu ceilalţi (*Mitwelt*) şi a grijii-pentru-celălalt (*Fürsorge*); în direcţia lumii sinelui (*Selbstwelt*) şi a sinelui impersonalului „se" (*Man-selbst*). Pe fiecare dintre aceste paliere am identificat existenţiali specifici (*Sein bei*, *Besorgen*, *Fürsorge*, *das Man* etc.). In*Sein* înglobează aceste trei dimensiuni şi *se* determină ca una sau alta dintre acestea, respectiv ca *Um* –, Mit şi *Selbstwelt*: *Dasein*-ul sălăşluieşte în lume atât *ca* preocupare şi îndeletnicire într-un fapt de a fi în preajma fiinţărilor intramundane, cât şi *ca* grijă-pentru-celălalt într-un fapt-de-a-fi-laolaltă, sau *ca* raportare la sine şi ca mod de a fi sine (autentic sau neautentic).

Pe de altă parte însă, In*Sein* „ca atare" are, la rândul său, structuri proprii, constituente ale propriei „fiziologii lăuntrice". Sălăşluirea Dasem-ului ca atare este intim constituită din anumite structuri, precum situarea afectivă (*Befindlichkeit*), înţelegerea (*Verstehen*) sau discursul (*Rede*). Aceştia sunt „existenţiali fundamentali", iar Heidegger le acordă paragrafe distincte în structura lucrării71. Mai identificăm pe acest palier al analizei alţi trei existenţiali, anume posibilitatea (*Möglichkeit*), proiectul (*Entiuurf*) şi sensul (*Sinn*) care, fiind întrucâtva subsumaţi existenţialului înţelegerii, au un statut secundar.

Aşadar, dacă am adopta o optică obiectivistă, am putea spune că sălăşluirea în a Dfisez n-ului poate fi sesizată din două perspective: pe de o parte, ea se specifică (se „manifestă", se «Subjekt» der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst

---

unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zer-Hlrcnt und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das

begegnenden Welt kennen”.

71 *Befindlichkeit* însă 29 – 30 şi 40, *Verstehen* însă 31 – 33, *Rede* în x-pune” sau se „exteriorizează”) *ca*, m şi *prin* cele trei moduri indamentale de a fi în lume, ca sălăşluire în (în *Umwelt*, în Îitwelt şi în *Selbstwelt*); pe de altă parte, constituţia sa „lăunti. l „este structurată de trei existenţiali (*Befindlichkeit*, *Verste-l* şi *Rede*). Aceste structuri „interne” ale sălăşluirii vor I’termina aşadar fiecare dintre cele trei „paliere de experieni” ale *Dasein*-ului în lume. Dascin-ul este înţelegător atât în ivocuparea ghidată de privirea ambiantă (*Umsicht*), cât şi I grija-pentru-celălalt, ghidată de respect (*Rücksicht*), sau în Iertarea la propria fiinţă, ghidată de transparenţă (*Durchsichtigil*), în sensul pierderii de sine sau în cel al găsirii şi recuperă-l sinelui propriu. Tot aşa, în fiecare dintre aceste dimensiuni «existenţei sale, *Dasein*-ul este determinat afectiv şi discurv. Cei trei existenţiali fundamentali traversează – deopotri1 de originar – aceste „arii” sau „regiuni” fundamentale ale ilslenţei Dasem-ului, regiuni care sunt, şi ele, deopotrivă de iginare. Situarea afectivă, înţelegerea şi discursul străbat ast-I *complet şi omogen* integralitatea modurilor mundane de a ale Dfisezn-ului, fie că e vorba de *Umwelt*, de *Mitwelt* sau

Selbstwelt.

Astfel, nu doar In*Sein* are o preeminenţă în cadrul arhitecmicii existenţialilor, ci şi structurile sale constitutive: situait afectivă, înţelegerea şi discursul. Din acest motiv ructurile afectivităţii, înţelegerii şi discursului vor fi numite loarele!) existenţiali „fundamentali” şi „originari”, fiind derminaţi drept constituenţi ai stării de deschidere (*Erschlosnheit*) a *Dasein-ului*.

Starea de deschidere este condiţia de posibilitate a întâlnit oricărei fiinţări intramundane, fie că e vorba de ustensilela-îndemână, fie că e vorba de *Dasein-ul* celorlalţi. Pentru un scaun sau o masă să ne poată apărea şi să ne fie date, nuliţia ontologică de posibilitate este ca lumea să fie în pre. ibil deschisă, apoi este nevoie ca o „regiune ustensilică” să deschidă, o regiune mundană în care acest

ustensil deterinat (scaunul sau masa) să ne apară. Or, această deschidere urnii ambiante şi a regiunii preocupării în care suntem facprinşi (la birou, în sala de curs, în camera de lucru) este simultan dispusă afectiv, înţelegătoare şi situată în orizontul discursului (care nu se confundă cu proferarea verbală). Tot aşa, pentru a putea să întâlneşti pe cineva în mod concret, fie în forma colaborării sau a făptuirii împreună, a schimbului sau a comerţului, a învecinării, a înrudirii sau a trăirii-laolaltă, trebuie ca Dasem-ul laolaltă să fie deschis. Or, deschiderea spaţiului „inter-subiectiv" este, iarăşi, simultan comprehensivă, afectată şi discursivă. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa polului „sinelui": *Dasein*-ul nu se poate referi la sine (şi la existenţa sa ca atare) fără ca şinele să fie prealabil deschis (fie ca evitare fie ca găsire a sinelui) sub chipul situării afective, a înţelegerii şi a discursului[59].

I) *Befindlichkeit* şi fenomenologia afectivităţii

Următorul existenţial determinat ca atare de Heidegger este situarea afectivă (*Befindlichkeit*). Cu această problemă, intrăm în teritoriul fenomenologiei afectivităţii. Înainte de a descrie specificitatea tratării heideggeriene a acestui existenţial, să facem câteva observaţii de fond privind alonja filosofică a acestei teme.

În principiu, fenomenologia vieţii emoţionale are sarcina de a clarifica natura şi structura dispoziţiilor afective, înţelese ca dimensiuni esenţiale ale existenţei umane. Existenţa umană este înţeleasă într-un mod integrator, anume nu doar în obiectivitatea subzistenţei sale şi în claritatea raţionalităţii sale, ci şi în ceea ce – în om – este afect, dispoziţie, pasiune, sentiment. Trebuie spus că tema afectivităţii nu s-a bucurat în istoria filosofiei de o „cale regală". De cele mai multe ori, acest subiect a fost împins – desigur implicit – într-o periferie a gândirii, fiind considerat de rangul doi, aspect accidental, incomparabil ca demnitate teoretică cu temele solare ale

59 SuZ, p. 137: „Sie [Befindlichkeit] ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenhcit von Welt, Mitdasein und Existenz [...]"

raţionalităţii. Binomul raţiune-pasiune (emoţie) s-a bucurat mai întotdeauna de grila hermeneutică „stăpân-sclav": raţiunea

Înbuie să stăpânească pasiunea, să o domine, în vederea acelui ideal al *eliberării* de sub jugul pasiunilor[60]. *Apatheia* socratică, platonică şi stoică a rămas în mare măsură norma pentru înţelegerea esenţei sentimentelor şi pentru rolul care li s-a cvui dat acestora în istoria raţionalistă a filosofiei europene. C inform acestei istorii, ceea ce este esenţial în om e luciditatea îi lumina acestei lucidităţi, claritatea solară a acestei raţionalităţi, şi în cele din urmă ontologia pe care această raţionali t. i le o poate fonda. Afectivul este doar o dimensiune a umbrei, sau cel puţin a penumbrei, clarobscur a ceea ce scapă de sub controlul inteligibilului. Afectele au fost de aceea gândite preponderent din perspectiva raţionalităţii, ca o contia-parte negativă a acesteia, afectivitatea fiind astfel „aruncată" în teritoriul periculos al „iraţionalului". Tot ce cade în afara acestei raţionalităţi – fenomene legate de corporalitatea umană sau de afecte – este, ca într-o schemă psihanaliti-l A, reprimat şi exclus în afara „cetăţii sensului". Însă, conform aceleiaşi scheme, tot ceea ce este reprimat sfârşeşte prin a reveni, răbufnind, la suprafaţă, şi poate nu e întâmplător că epoca în care trăim exaltă şi exultă la ceea ce raţionalitatea a ivprimat în mod tradiţional: corpul şi afectele.

fenomenologia a redescoperit dimensiunea fundamentală a afectivităţii şi i-a restituit importanţa sa mascată de accentele raţionaliste ale filosofiei tradiţionale.

60n Pentru reperele evoluţiei problemei, pot fi consultate următoarele articole de enciclopedie: „Emotions" şi „Philosophy of emotions" I Hubert C. Solomon), în Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 3, | ip. 281-290; „Affection" şi „Affectivité" (F. Brémondy), în Encyclopédie philosophique universelle, sous la direction d'André Jacob, PUF, II leu Notions Philosophiques, tome 1, pp.49-50; „Emotion" (A. Bertrand, P Fkaisse, R. Rochlitz), în ibid. pp. 772-774-, „Affekt" (J. Lanz), în I notorisches Wörterbuch der Philosophie, hgg. von Joachim Ritter und Mrlfried Gründer, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, Band. 1, .ul!. 89-99.

Nu doar Husserl, Scheler şi Heidegger, ci şi, după ei, Sartre, Michel Henry sau Levinas au descris existenţa umană ca existenţă afectată, situată într-un câmp afectiv, determinată de dispoziţiile afective.

Ce ar trebui să fie însă o fenomenologie a afectivităţii şi cum ar trebui să procedeze ea în urmărirea temei sale? Există oare un cadru conceptual general în care diversele compartimente ale unei astfel de fenomenologii – diversele afecte – să fie dispuse, situate unele în raport cu altele, într-o ordine şi eventual într-o ierarhie anume? Sau, mai degrabă, ar trebui oare ca fiecare dispoziţie afectivă să fie tratată *în ea însăşi*, *pentru sine însăşi* şi *pornind de la ea însăşi*, descoperindu-i-se structura şi deschiderea sau aria sa de efectivitate, urmând ca „harta" afectelor să se completeze pe măsură ce analiza înaintează? Sunt afectele „stări ale conştiinţei"? Pot fi ele considerate „acte"? Li se poate atribui lor o intenţionalitate? Ideea de conştiinţă poate fi astfel lărgită încât să poată cuprinde dimensiuni non-reflexive, preteoretice, para-raţionale şi paranoetice? în ce constă diferenţa dintre afecte, dispoziţii, emoţii, sentimente sau simţăminte? Care este perspectiva în care trebuie să ne situăm pentru a cunoaşte mai bine emoţiile: cea epistemologică, cea axiologică, cea etică, cea estetică sau cea ontologică? în raport cu care dintre aceste perspective afectivitatea îşi dezvăluie sensul autentic?

Întrebările acestea nu îşi pot găsi un răspuns simplu. Oricum, dispoziţii afective „pozitive" precum bucuria, plăcerea, uimirea, entuziasmul sau iubirea, dar şi cele „negative" precum indispoziţia, enervarea, furia, resentimentul, mânia, invidia sau ura pot intra sub lupa atentă a fenomenologiei. Există şi alte dispoziţii, care nu se lasă situate în dihotomia strictă a acestor clase: frica, angoasa, teama, tristeţea, melancolia, reveria, ruşinea, mila, pudoarea, plictisul.

După cum o arată Algis Mikunas, Husserl se referă în mod pasager la sfera afectelor[61]. În atitudinea naturală, eu

61 Algis Mickunas, „Emotion", în L. Embree et alii (eds.), Encyclopedia of Phenomenology, Kluwer, 1987, pp. 171-177. Foarte util pentru acest

simt, percep, vreau sau judec nu doar nişte lucruri indiferente, ci

1 iinvic care au o conotaţie afectivă: ele sunt plăcute sau ut)» făcute, agreabile sau dezagreabile. Structura sesizării lor lu' Intenţională: spre exemplu ceea ce bucură este intenţionat în „faptul de a se bucura de". Husserl admite şi existenţa umil1 emoţii non-intenţionale, precum plăcerea sau durerea. I ilvvlul afectiv sau emoţional este fondat pe percepţie, reprezentare, memorie, imaginaţie.

Schüler, la rândul său, grupează afectele după palierul în

I im? ele se produc şi după felul în care ele sunt deschise călit» valoare şi valorizare: el distinge între „sentimente fizice".

Îl trecu în senzaţia de agreabil-dezagreabil căreia îi corespundli» sentimentul de plăcere sau durere), „sentimente vitale" (bănătatea sau bucuria de a fi viguros sau puternic, slăbiciuni» a somatică şi afectul precar corespondent), „sentimente psihico" (care se referă la obiecte înconjurătoare, la ceilalţi şi pot II I răi le privi simpatie) şi „sentimente spirituale" (care sunt li-ga te de valori spirituale, estetice sau religioase, etice sau ni llstice). Emoţiile pe care opera de artă le suscită se vor bul ura de un interes masiv în cadrul esteticii fenomenologice.

IXipă Heidegger, problematica afectivităţii este foarte prezentă în fenomenologia franceză: bunăoară în opera lui Sarin» sau a lui Levinas; acesta din urmă vorbeşte despre o... afectivitate fără intenţionalitate" prin care alteritatea celuilalt om ni se dă ca sarcină. La rândul său, Michel Henry contilvră că viaţa în esenţa sa este afectivitate ca auto-afectare lailical imanentă a ego-ului, iar Jean-Luc Marion angajează în *Im phénomène érotique* un topos ce depinde în cea mai mare măsură de lămurirea vieţii afective: iubirea.

Revenind la Heidegger, prima şi cea mai firească

---

subiect este volumul 7/1999 al revistei Alter - Émotion et affectivité. O bibliografie generală asupra temei emoţiei poate fi găsită în acest volum la pp. 235-240.

întreba-IV care se poate pune este următoarea: care anume este aporii îl specific heideggerian în discuţia privitoare la afectivitate? I În prim răspuns: dacă până aici afectivitatea – emoţiile, senii muntele, dispoziţiile afective – a fost investigată dintr-o pemj metivă psihologică, epistemologică, axiologică sau etică, I Ifidegger este cel care comută discuţia la un nivel ontologic şi conferă afectivităţii o statură transcendental-apriorică[62]. Ce înseamnă acest lucru? Dacă ontologia vizează ceea ce este esenţial, constant, stabil şi persistent în fiinţarea investigată, cum anume se poate acorda o demnitate ontologică tocmai afectivităţii, prototipul însuşi al instabilităţii? însă Heidegger nu este interesat în a trasa o hartă, completă sau nu, a diverselor afecte şi nici în a analiza fenomenologic diversele sentimente pe care o viaţă umană le poate cunoaşte. Dimpotrivă, el e interesat de însăşi condiţia ontologică de posibilitate a afectivităţii în general, iar aceasta, în măsura în care afectivitatea, înţeleasă în sens fundamental, poate deschide un sens integrator al existenţei umane. Aşadar, dacă până atunci afectivitatea constituia obiectul unei fenomenologii regionale, a unei dimensiuni determinate a existenţei umane, Heidegger îi conferă, mai ales prin tema angoasei, o centralitate pe care nu o mai avusese până atunci şi o

62 în urma cercetării genealogice a profesorului Kisiel, putem afla că termenul de Befindlichkeit apare pentru prima dată, deşi doar în trecere, în cursul de iarnă din 1919-1920 (Grundprobleme der Phänomenologie, GA 58) pentru a numi caracterul situat al vieţii, anume pentru a exprima modul în care mă aflu (mich befinden) pe mine însumi ca viaţă factică. Befindlichkeit apare mult mai elaborat şi îşi capătă un sens mai precis în cursul de vară din 1924 (Grunbegriffe der aristotelischen Philosophie, GA 18) traducând conceptul aristotelic de 6ia6éoiç care e forjat în cartea a V-a a Eticii nicomahice şi are o legătură strânsă cu lexicul pasiunilor. Kisiel pune în legătură apariţia acestui concept în evoluţia tânărului Heidegger cu preocupările sale de fenomenologie a religiei, şi anume cu textele lui Schleiermacher şi ale lui Reinach. In Sein und Zeit, Heidegger aduce în discuţie cartea a 2-a a Retoricii, precum şi texte din Augustin, Pascal şi Scheler. Cf. Theodore Kisif.i., The Genesis of Heidegger's Being and Time, University of: California Press, London, 1993, p. 492.

capacitate intrinsecă de a deschide totalitatea fiinţei umane. Problema totalităţii este aşadar de o importanţă distinctă în înţelegerea heideggeriană a afectivităţii. Afectivitatea face parte din structura de fiinţă a *Dasein*-ului, ea este constitutivă în mod esenţial acestei fiinţări şi deschide în mod integral fiinţa acestuia.

Înaintea unei psihologii a dispoziţiilor afective – în care afectele şi sentimentele sunt subsumate tematic fenomenelor I i. sihice, constituind a treia clasă a acestora, după reprezentaţi. şi voinţă[63] – ele trebuie investigate în elocvenţa şi deschideţi-a lor ontologică primordială. Însă ceea ce contează nu este în primul rând cutare sau cutare afect, ci *faptul de a fi* afectat ra atare, în condiţia sa de posibilitate[64].

„Situare afectivă" şi „dispoziţie afectivă". Cele două con-I rpte prin care Heidegger structurează discuţia privitoare la afectivitate sunt *Befindlichkeit* (situarea afectivă) şi *Stimmung* (dispoziţia afectivă). Această dualitate conceptuală reflectă ilublul versant al afectivităţii: atât ontologic, cât şi ontic. Sili tarea afectivă (*Befindlichkeit*) este termenul ontologic pen-I în ceea ce, în sens ontic, este dispoziţia afectivă (*Stimmung*). Astfel, doar *Befindlichkeit* se bucură de statutul privilegiat de *l. existenzial*. Totuşi, raportul conceptual dintre situarea afectivă (*Befindlichkeit*) şi dispoziţia afectivă (*Stimmung*) comportă uneori o anumită ambiguitate, sau cel puţin el nu e întotdeauna univoc determinat. Heidegger pune uneori o

---

63 SuZ, p. 139.

64 Pentru problema afectivităţii la Heidegger, cf. Michel Haar, Cântul Pământului. Heidegger şi temeiurile istoriei fiinţei, trad. rom. Irina I Vlraş, Apostrof, 1998, pp. 53-70; Michel Haar, Heidegger şi esenţa omului, trad. rom. Laura Pamfil, H umani tas, 2003, pp. 92-105; Gabriel I ne 'manu, Excurs asupra câtorva termeni hcideggerieni, în Martin Heidegger, I Unlit şi timp, op.cit., pp. 602-604 şi 609-611; Michel Henry, Essence de In manifestation, op.cit, § 65 „Le pouvoir de révélation de l'affectivité ■ luv. Heidegger", pp. 735-757; Harita Valavanitjs-Wybrands, ,,Stimmung et passivité", în Exercices de la patience—Heidegger, pp. 36-47; liMn-Pierre Charcosset, „ «Y». Notes sur lat Stimmung", în Exercices Ile In patience — Heidegger, pp. 49-63.

– liinplă egalitate între cele două concepte, scriind „*Befindlichkeit* (*Stimmung*)”, ca şi cum clivajul de sens dintre ontic şi ontologic nu ar ridica nicio problemă[65]. Cei doi termeni par list fel că acoperă cam aceeaşi arie fenomenală. Spre exemplu, despre frică se spune deopotrivă că este, ca *Stimmung*, un *mod* al situării afective (*ein Modus der Befindlichkeit*), dar şi o situare1 afectivă ca atare (*die Furcht als Befindlichkeit* –, *die Befindlichkeit der Furcht*). Angoasa la rândul ei e numită de cele mai multe ori „situare afectivă” (*Befindlichkeit*), însă există o ocurenţă în care este numită „mod al situării afective”[66], precum şi patru ocurenţe[67] în care este numită *Stimmung*, o dispoziţie afectivă. În plus, mai apar şi termenii compuşi de *Grundbefindlichkeit* şi de *Grundstimmung*. În *Fiinţă şi timp*, doar angoasa este considerată *Grundbefindlichkeit* (situare afectivă fundamentală) [68]. Termenul de „dispoziţie afectivă fundamentală” (*Grundstimmung*) apare doar o singură dată, pentru a localiza „bucuria deplină” (*die gerüstete Freude*) [69] ce îşi face apariţia odată cu angoasa, în faţa putinţei de a fi a individualizării. Aceste precizări nu sunt nici inutile şi nici de o preţiozitate filologică pedantă[7071], deoarece doar lexicul pe care Heidegger îl utilizează pentru a descrie aceste fenomene poate să ne lămurească dacă şi în ce măsură el propune o ierarhizare implicită sau o stratificare în câmpul afectivităţii. Să amintim de altfel

---

65 Cf-, de exemplu, ShZ, pp. 162, 251, 270.

66 SuZ, p. 187.

67s o SuZ, p. 344.

68a i SuZ, pp. 140,182,184,188-190, 251, 266, 276, 342.

69 SuZ, p. 310.

70 în „Ce este metafizica?" găsim însă şi o ocurentă surprinzătoare: Die Befindlichkeit der Stimmung, situarea afectivă a dispoziţiei, tradusă însă ca: „faptul de a ne afla într-o dispoziţie afectivă", cf. Martin Heidegger, Repere pe drumul gândirii, traducere şi note introductive de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Editura Politică, 1988, p. 40.

716 4 Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, GA 29/30, Vittorio Klosterman, 1983.

că în *Die Grundbegriffe der* Metaphysik84 va fi adusă în discuţie o altă *Grundstimmung*, o altă dispoziţie afectivă fundamentală, anume plictisul profund[72].

Totuşi, prezumtiva identitate dintre *Befindlichkeit* şi *Stimmung* nu se poate susţine până la capăt, un afect fiind consil Irrat o „situare afectivă" (*Befindlichkeit*) când în joc este mai, ilrn deschiderea şi relevanţa sa *ontologică*, în timp ce *Stimmung* (dispoziţia afectivă) indică faptul că miza sau bătaia a. i rsle cu precădere ontică. *Befindlichkeit* este, în mod strict „i niructură fundamentală a constituţiei de fiinţă a Da*sein-u*1111 numind afectivitatea sa generică o structură existenţială. r.are o preeminenţă şi precedenţă apriorică faţă de posibi-Irir sale concretizări ontice, adică posibilele St*immungen c*oni h în Be*findlichkeit,* ca structură ontologic-transcendentală, ar fi Ivei cadrul şi condiţia de posibilitate atât a bucuriei cât şi îi tristeţii, atât a fricii, spaimei sau groazei, cât şi a curajului l îi neînfricării, atât a angoasei cât şi a plictisului, dezgustului, resentimentului, frustrării sau „silei de a trăi". Aces-Iim toate, ca St*immungen,* sunt moduri ale situării afective lin liră ale lui Be*findlichkeit),* particularizări ale sale. Trebuie h i untuat deci că, pentru Heidegger, situarea afectivă nu să îi i. i ni festă cu adevărat *decât c*a o dispoziţie afectivă concretă.

, 1 structura ontologică se concretizează constant ca fenomen mii ic, că aprioricul se „materializează" şi se concretizează. A şi fel, nu trebuie să înţelegem raportul dintre *Befindlichkeit* el *Slinnnung*, dintre ontologic şi ontic, într-un mod strict dutlist, ca dihotomie idealistă, însă nici nu trebuie să le confunil. lui, să le amestecăm şi să ratăm specificul de sens al liiv. lruia. Pentru Heidegger, fenomenele concrete trebuie îmi lvse în condiţia lor *ontologică* de posibilitate. Însă, în aceliihl timp, structurile ontologice – pentru a nu fi nişte simple

I h istructe speculative – sunt ceea ce sunt doar prin

---

72 Vezi pentru aceasta articolul nostru „Fenomenologia dispoziţiilor afective: Heidegger despre plictis", în Revista de Filosofic, Tomul LI, nos. 5-6 / 2004, pp. 653-671.

actuali – ilrilo, legitimările, adeveririle şi atestările lor concret-feno-II h nule. Oricum, după *Fiinţă şi timp*, Heidegger va renunţa Iluptat la folosirea termenului de *Befindlichkeit*, deoarece el

I hvilrează, prin acest „a se găsi”, o marcă prea pronunţat sul iivlivistă86.

În ce sens, aşadar, o *Stimmung* – dispoziţie afectivă – poate

Îl ilunumită fundamentală, fie ca *Grundbefindlichkeit* (situare uluvlivă fundamentală), fie ca *Grundstimmung* (dispoziţie afec – „* Cf. Michel Haar, *Cântul pământului*, op. cit., p. 58.

tivă fundamentală)? Răspunsul implicit al lui Heidegger este acela că anumite afecte (precum angoasa, bucuria sau plictisul) deschid integralitatea fiinţei *Dasein-xûui*. Ele sunt fundamentale tocmai prin această deschidere întru integralitate. În primul rând, situarea afectivă deschide *Dasein-ul* în integralitatea sa în starea sa de aruncare (*Geworfenheit*), deschizându-i acestuia purul fapt „că el este” (*das Da*b) al facticităţii sale. *Că el este* într-un fel sau altul, frumos sau urât, inteligent sau nătâng, abil sau netot, *Dasein*-ul o „află” *doar* prin dispoziţia afectivă: el o „simte”. Acest „a afla” nu e desigur de ordinul cunoaşterii sau al înţelegerii: „Facticitatea lui «că el este», spune Heidegger, nu poate fi aflată niciodată printr-o intuiţie (*Anschauen*) ”[73]. Însă prin dispoziţiile afective *Dasein*-ul „este deschis lui însuşi *înaintea* oricărei cunoaşteri” şi este deschis *mult mai mult* decât îl poate deschide orice formă de cunoaştere[74]. În plus, situarea afectivă nu e ceva subiectiv, nu e o stare sufletească sau o stare interioară, o dimensiune a psihismului uman. Ea este prealabilă acestora. Şi doar pentru că ea, ontologic, constituie faptul-de-a-fi-în-lume, pot „stările interioare” ca atare să fie identificabile într-un discurs specializat, psihologic sau de altă natură. Situarea afectivă „nu vine nici «din afară», nici «dinăuntru», ci, ca mod al faptului-de-

73 SuZ, p. 135.

74 SuZ, p. 136.

a-fi-în-lume, ea se desprinde şi se înalţă”[75] din însuşi acest fapt-de-a-fi-în-lume. Această deschidere către starea de aruncare şi către faptul-de-a-fi-în-lume ca întreg constituie prima preeminenţă pe care o capătă situarea afectivă sau afectivitatea generică în analitica existenţial-ontologică a lui Heidegger!

Frică şi angoasă. Două sunt dispoziţiile afective pe care Heidegger le analizează în *Fiinţă şi timp*: frica (în § 30) şi angoasă (în § 40). Primul afect analizat este frica. O întrebare perfect legitimă ar fi următoarea: de ce a ales Heidegger să discute

I i ca şi nu altă dispoziţie afectivă? De ce nu bucuria, iubirea, entuziasmul sau uimirea? De ce nu ruşinea, pudoarea, panicii sau resentimentul? De ce nu nostalgia sau melancolia? Ce I irvuminenţă poate frica să revendice în raport cu alte sentimente şi pe ce temei se poate baza alegerea ei şi nu a altui iifect? Nu comportă această alegere şi o doză de arbitrar?

Evident, ceea ce îl interesează pe Heidegger să pună în evidenţă este de fapt structura *angoasei* şi capacitatea *acesteia* de a revela integralitatea fiinţei Dasem-ului (fapt care îşi va i demonstra deplina funcţionalitate în cazul analizei morţii). Însă, pentru a putea să o clarifice în mod adecvat, Heidegger preferă să atace în prealabil şi razant un afect învecinat, înrudit şi mai uşor de descris, anume frica. Frica apare în *Fiinţil şi timp* doar pentru a pregăti terenul, prin contrast, pe care h.1 fie posibilă o mai clară şi mai pregnantă expunere a structurii şi forţei existenţial-ontologice a angoasei. Angoasa, la rândul ei, este aleasă tocmai pentru că ea constituie o „experienţă” în care *Dasein-uhii* îi este dată „în sensibilitate” integralitatea fiinţei sale. Iar acest mod de „donaţie” este, în sfârşit, sigurul mod prin care poate fi atestată, legitimată şi întemeiată pe un sol fenomenal cert însăşi această idee a integralităţii în posibilitatea sa.

Există câţiva parametri conceptuali care intervin atât în analiza fricii cât şi în cea a angoasei. Pe de o parte, este

75 SuZ, p. 136.

vorba de modul de apariţie al fiecărui afect în parte, de acel ceva *în faţa căruia* apare respectivul afect (*das Wovor*) şi de acel ceva *pentru care* se afectează respectivul afect (*das Worum*). Aceste momente structurale ale afectului ca atare îşi modifică sensul în funcţie de *determinarea* sau *indeterminarea* care le e prol >de. Frica este un afect care se naşte în faţa a ceva determinat.

O fiinţare ameninţătoare dinăuntrul lumii, care se apropie. imeninţând, care ameninţă venind dintr-o direcţie determinată şi punând în pericol ceva determinat. Angoasa însă se naşte în faţa a ceva indeterminat şi vizează, angoasând, ceva la fel de indeterminat: faptul de a fi în lume al Dfiscin-ului

1 a atare. Nu este vizat ceva concret, o fiinţare, ci o non-fiinare, ceva radical diferit de orice fiinţare. „Intenţionalitatea".

angoasei are aşadar această particularitate de a nu viza nimic determinat. Un alt parametru ţine de puterea de revelare a fiecărui afect în parte. Frica revelează acel ceva de care ne este frică, înfricoşătorul, care este doar o fiinţare intramundană ce nu poate revendica decât un statut *ontic* (camionul care se apropie, cutremurul care se declanşează, acel om care mă ameninţă). Angoasa însă, venind de „nicăieri şi niciunde", fiind totuşi într-un mod irespirabil „peste tot", îşi exercită puterea de revelare în privinţa mundaneităţii lumii şi a faptului-de-a-fi-în-lume ca atare. În sfârşit, un alt parametru ţine de deschiderea către autenticitatea, respectiv neautenticitatea Dasem-ului: frica e un afect neautentic, în timp ce angoasa este marca autenticităţii ca atare. Toţi aceşti parametri dual structuraţi îşi vor face foarte clar apariţia în contextul problemei morţii[76].

76 Vedem deci că fenomenologia heideggeriană a afectelor se mişcă în Sein und Zeit într-un dualism poate prea frust. Unul e ontic, altul e ontologic, unul e existenţiel, altul e existenţial, unul c determinat, altul e indeterminat, unul e neautentic altul c autentic etc. Acest schematism poate prea rigid l-a făcut pe Heidegger să încerce să ofere o imagine ceva mai flexibilă şi mai bogată, mai modulată, a vieţii afective, prin introducerea - câţiva ani mai târziu, în GA 29/30 - a amplelor analize ale

II) înţelegerea şi existenţialii subordonaţi ei: posibilitatea, proiectul şi sensul

Heidegger nu defineşte înţelegerea prin cunoaştere, prin ştiinţă, prin intelecţie sau cogniţie. În acest sens, el o rupe nu doar cu imperialismul teoriei cunoaşterii din filosofia modernă, ci şi cu intelectualismul întregii tradiţii reflexive europene care a fost pe întreg parcursul său vertebrată de firul

I îi rector *noetic* al filosofiei greceşti. Într-adevăr, filosofia grea-.1 a situat intelectul (voûc) în partea cea mai nobilă şi mai «levată a sufletului, iar lumina cunoaşterii i-a rămas un principiu indiscutabil91. Erau astfel prefigurate raporturile din111 o facultate cunoscătoare şi sursele sale legitime, dintre modalităţile de cunoaştere şi obiectele de cunoscut, dintre în Icvăr şi fals, dintre validitatea cunoaşterii şi felurile posibile I le întemeiere ale acesteia. Heidegger are însă îndrăzneala de îi pune sub semnul întrebării întreaga problematică a cunoaşterii, afirmând că orice problematică epistemologică trebuie I eeondusă la sursa sa existenţial-ontologică, pe care el o situează conceptual în perimetrul existenţialului *Verstehen*. Problema cunoaşterii revine, ce-i drept, în repetate rânduri în *Sein mul Zeit*, însă de fiecare dată Heidegger o aduce în discuţie pentru a demonstra caracterul ei derivat92.

În mod surprinzător (cel puţin pentru un lector ancorat în modul tradiţional de a recepta această problemă), Heidegger va defini înţelegerea prin putinţă şi posibil. El va deschide îi. sifel problema înţelegerii către tematica puţinţei-de-a-ţi (*Seinkönnen*) şi a ideii de posibilitate (*Möglichkeit*), concepte ce vor avua un rol fundamental în interpretarea faptului de a fi în în moarte. Într-adevăr, aceste concepte au o importanţă maânvă în

---

plictisului. Apelând doar la binomul frică-angoasă, trecerea însăşi de la neautenticitate la autenticitate, de la ontic la ontologic, de la existentiel la existenţial se face poate prea brusc, un salt pentru care nu se oferă nici un „suport": nu există un „pod" între cele două versante ale existenţei care sunt despărţite de un abis; nu există o intermediere între cele două afecte şi între cele două paliere ale existenţei umane. Plictisul pare că asumă tocmai acest rol.

sintaxa problematicii noastre, deoarece la tot pasul i «nomenul morţii va fi definit sau circumscris prin ideile de putinţă-de-a-ţi şi de posibilitate. Să lămurim aşadar acest nu-i leu conceptual.

Heidegger spune că până şi în sens uzual „a înţelege ceva" e sinonim cu „a putea ceva" (*etzoas können*). În consecinţă, „a

1.1 Cf., în acest sens, lucrarea lui Ştefan Vianu, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, 2005.

1.2 Vezi bunăoară paragraful 13 din *Fiinţă şi timp*: „Exemplificarea l. iţilului-de-a-sălăşlui în pornind de la un mod derivat: cunoaşterea lumii". În privinţa acestei discuţii, poate fi consultat articolul lui Rainer Schubert, *Zum Problem der Erkenninis* în *Heideggers „Sein und Zeit"*, în *Studia Phænomenologica* IV (2004), pp. 173 – 188. Autorul asumă în ni i\st articol o poziţie epistemologică, criticând „lipsa" unei probleme a cunoaşterii în *Fiinţă şi timp*.

Înţelege", luat în sens ontologic, va fi determinat prin putere şi putinţă. Astfel, Heidegger afirmă: „Ceea ce, în înţelegerea ca existenţial, stă [Dasem-ului, n.n.] în putinţă (*das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist*) nu este un ce (*Was*) [poate el să facă, n.n.], ci faptul-de-a-fi ca fapt-de-a-exista (*das Sein als Existieren*) "[77]. Acest *das Gekonnte* (ceea ce ne stă în putinţă) – fiinţa proprie, existenţa – este aşadar determinant pentru sensul ontologic al înţelegerii, care va fi determinat ca *putinţă-de-a-ţi* (*Sein-können*). Înţelegerea nu este deci o „facultate" a Dasem-ului, aşa cum era intelectul sau raţiunea pentru subiectul tradiţional. Înţelegerea nu este nici măcar o „trăsătură" sau o „caracteristică" a omului, ceva ce i-ar fi atribuit acestuia în mod esenţial, precum în definiţia grecească a lui (qxn/ Xoyov exov, ca vieţuitoare dotată cu Xoyoc, cu raţiune. Heidegger spune textual: „Felul de a fi al Dasem-ului ca putinţă-de-a-ţi rezidă existenţial în înţelegere."[78]

77 SitZ, p. 143, trad, parţial modificată.

78 SuZ, p. 143: Int Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins

Este cert deci că „putinţa-de-a-ţi” (*Sein-können*) este un „fel de a fi”(*Seinsart*) al Dasem-ului, iar înţelegerea este modul în care Dasem-ul există întru propriile sale putinţe de a fi, proiectându-se întru posibilităţi.

Heidegger determină în repetate rânduri putinţa-de-a-ţi (*Seinkönnen*) ca una *existenfield*[79], *ontică*, *factică*[80]. *Seinkönnen* nu este aşadar un existenţial, ci este un fel de a fi *ontic-cxistenfiel* în care *Dasein*-ul trăieşte factic, e o putinţă de a fi, în fiecare clipă a existenţei sale, cutare sau cutare lucru, în cutare sau cutare loc, în cutare sau cutare fel. Înţelegerea, va adăuga apoi Heidegger, fiind un existenţial, este *fiinţa* puţinţei-de-a-ţi (*das Sein des Seinkönnens*), şi ea este intim legată de fiinţa Dasem-ului în sensul de existenţă (*mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz „ist”*) [81]. „Înţelegerea este fiinţa existenţială (*das existenzialc Sein*) a putinţei proprii de a fi a *I*) *asein-ului* însuşi.”[82]

Existenţialul înţelegerii va marca aşadar întreaga deschii Ivre a *Dasein*-ului către proiectivitate, ca aruncare către posibil, fiind determinat în sens temporal ca deschidere către viilor. Şi tocmai această proiectivitate către posibil va fi numită de Heidegger *Existenz*: *Dasein*-ul este existenţă în primul rând ca fiinţă posibilă, ca fiinţă întru posibilităţi, ca fiinţă determinată de putinţa de a fi. Aşa cum situarea afectivă deschii le orizontul stării de aruncare, orizontul de sens al lui „deja”, iii „trecutului” pe care îl purtăm clipă de clipă „în spate” şi care se sedimentează constant în străfundurile fiinţei noas-I le, tot aşa înţelegerea deschide registrul ontologic al existentei, al faptului-de-a-fi-înaintea-sa (*Sich-vorweg*), al îndreptării către, al viitorului. Aşadar, câte un existenţial al *Dasein*-ului va fi cuplat cu câte un registru ontologic determinat al funiei acestei fiinţări, registru pe care îl va revela:

---

als Sein-können.

79 SuZ, pp. 122, 260, 280, 309, 317.

80 SuZ, p. 280.

81 SuZ, p. 144.

82 Ibidem.

Befindlichkeit corespunde lui *Gezoorfenheit*, pe care o deschide; *Verstehen* corespunde lui *Existenz* pe care, deopotrivă, îl deschide.

Însă „între" *Verstehen* (ca existenţial fundamental) şi *Seinkiinnen* (ca fel de a fi factic-existenţiel), între nivelul ontologic ţ. i cel ontic, Heidegger va mai plasa şi alte structuri interme«fiare, reciproc articulate: este vorba de posibilitate (*Möglichkeit*), de proiect(*Entwurf*) şi de sens (*Simt*), structuri pe care I leidegger le va urca la rangul de existenţial. În afara acestora, Heidegger va aduce în discuţie şi alte concepte care, deşi nu au un statut explicit de *Existenzial*, vor juca un rol hotărâtor în determinarea funcţionarii înţelegerii în viaţa factică: este vorba de conceptele de *Vor-Struktur*, de *Als-Struktur* sau de *Sicht*, pe care le vom întâlni de-a lungul analizei care urmează. Prin intermediul acestor structuri, Heidegger va arăta cum anume existenţialul înţelegerii articulează câmpul posibilităţilor concrete deschise de putinţa-de-a-ţi factică a *I fasein*-ului.

Posibilitatea (Möglichkeit). „*Dasein*-ul – afirmă Heidegger – este de fiecare dată ceea ce el poate să fie (*was es sein kann*) şi felul în care el este posibilitatea sa (*wie es seine Möglichkeit ist*) "[83]. *Dasein*-ul este în mod existenţial *Möglichsein*. Posibilitatea (*Möglichkeit*) este astfel determinată drept existenţial, având un statut ontologic. Mai mult, Heidegger va afirma în termeni radicali că posibilitatea este „determinarea ontologică pozitivă cea mai originară şi ultimă" (*die ursprünglichste und letzte pozitive ontologische Bestimmtheit*) a *Dasein-ului*. Astfel, orice putinţă-de-a-ţi existenţiel-ontică are drept condiţie existenţial-ontologică de posibilitate tocmai Posibilitatea[84]. Dasem-ul este în mod primordial fiinţă-

83 SuZ, p. 143: „Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der «Welt», der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner."

84 De exemplu, faptul-de-a-fi-întreg (Ganzsein) este o putin- ţă-de-a-fi existenţielă care are, ca Bedingung der Möglichkeit, structura grijii. Cf.

posibilă (*Möglichscin*) şi doar datorită acestui „fapt” ontologic poate el avea „la dispoziţie”, ca putinţă factică de a fi, diverse posibilităţi concrete: pe unele le actualizează, pe altele le lasă în urmă, la altele renunţă pur şi simplu[85]. Astfel obţinem următoarea structură ierarhică:

Verstehen	Înţelegerea ca existenţial fundamental
Möglichkeit	Posibilitatea ca existenţial subordonat înţelegerii
Seinkönnen	Putinţa-de-a-ţi ca „fel de a fi”(*Scinsart*) existenţiel al Dfisem-ului
Möglichkeiten	Posibilităţile concrete între care alege Dfisem-ul în viaţa sa factică

Aşadar, putem identifica mai multe sensuri ale termenuluii le posibilitate, între care unele se vor referi la fiinţa *Dasein*-ului. De exemplu, când va fi vorba de cutare sau cutare posibilitate concretă, referinţa va fi la nivelul al patrulea din chema de mai sus; în schimb, când va vorbi de posibilitate» I rept constituent esenţial al fiinţei *Dasein*-ului, Heidegger se va referi, în mod evident, la nivelul al

SuZ, p. 317.

85 SuZ, p. 144: „Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es ist, hat es solche Vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich."

doilea102. Astfel, vom întâlni expresia „posibilitate existenţielă”(*existenzielte Möglichkeit*), dar şi expresia „posibilitate existenţială” (*existenzialc Möglichkeit*); de asemenea, vom întâlni atât conceptul de „ponihilitate ontică” (*ontische Möglichkeit*), cât şi conceptul de „ponihilitate ontologică” (*ontologische Möglichkeit*). Să încercăm M.1 lămurim raportul dintre ele.

Începând cu posibilităţile existenţiele, putem spune că iiiviste posibilităţi sunt posibilităţile care îi sunt date efectiv Dnsem-ului în orizontul factic al puţinţei-sale-de-a-ţi *inkönnen*). Sunt posibilităţi pe care *Dasein*-ul ca atare le ponte „trăi”: el poate fi în mod efectiv aceste posibilităţi. De iiivea ele sunt existenţiele sau ontice. De exemplu, Heidegger spune că *Dasein-ul* este liber pentru posibilităţile sale *exişti-n fiele* autentice103. Tot aşa, voinţa-de-a-avea-conştiinţă (*Cu wissen-haben-wollen*) este determinată ca „posibilitate existenţielă” a Dnsem-ului104, dar tot astfel este înţeleasă şi I uisibilitatea existenţielă de a fi „bun”, care la rândul ei se întemeiază pe voinţa-de-a-avea-conştiinţă105. Apoi, faptul-de-ali-vinovat (*Schuldigsein*) este determinat ca „posibilitate existenţielă” de a fi vinovat în mod autentic sau neautentic106.

1, 12 Trebuie să reţinem că în această direcţie – a lui *Verstehen*, *Möglit likcit* şi *Seinkönnen* – va fi determinat conceptul de „existenţă”, în ni-nsul riguros de proiectivitate viitorială.

101 *SuZ*, p. 193: *Freisein für eigentliche existenzielle Möglichkeiten*. Cf.-ul p. 285: „Nimicnicitatea […] aparţine D «se» i-ului ca fapt-de-a-fi-liber pentru posibilităţile sale existenţiele”.

,<M *SuZ*, p. 234.

us *SuZ*, p. 288: „Astfel, voinţa-de-a-avea-conştiinţă devine asumarea acelei absenţe esenţiale a conştiinţei, doar înăuntrul acestei itlisenţe subzistând posibilitatea existenţielă de a fi bun”.

1, 16 *SuZ*, p. 306.

Starea de hotărâre (*Entschlossenheit*) este şi ea,

după cum o arată titlul paragrafului 54, o posibilitate existenţielă a *Dasein*-ului[86], sau cel puţin acest fenomen al hotărârii este *atestat* în posibilitatea sa existenţielă[87]. Chiar şi legătura dintre *Vorlaufen* şi *Entschlossenheit*, ca putinţă autentică de a fi întreg (*eigentliche Ganzseinkönnen*) a Dasem-ului, este considerată o posibilitate existenţielă a acestei fiinţări[88]. Tot ca „posibilitate existenţielă" a *Dasein*-ului va fi determinată şi deschiderea şi sesizarea istoriei[89]. De altfel, Heidegger va plasa sub jurisdicţia antropologiei filosofice lămurirea filosofică a posibilităţilor „existenţiele" ale Dasem-ului; ontologia Dfisdn-ului însă are de-a face doar cu structura existenţială a acestor posibilităţi existenţiele[90].

Posibilităţile ontice ale Dasem-ului se suprapun întrucâtva peste posibilităţile existenţiele. De exemplu, „cercetarea" este determinată ca „posibilitate ontică" a Deisem-ului[91]. Tot aşa, şi înţelegerea fiinţei (*Seinsverständnis*) este o posibilitate ontică[9293]. Heidegger afirmă în mod explicit că posibilităţile ontice sunt moduri ale puţinţei-de-a-ţi (*Weisen des Seinkönnens*) *lu'* şi că aceste posibilităţi ontice trebuie să stea la baza interpretării ontologice, ca sol fenomenal pornind de la care aceasta se legitimează fenomenologic. Interpretarea ontologic-fenomenologică nu se limitează însă să descrie aceste posibilităţi ontice, ci le proiectează pe acestea „în direcţia posibilităţii lor ontologice".

Ce sunt însă posibilităţile „existenţiale"? Bunăoară, capacitatea de a ne înfricoşa (*Furchtsamkeit*) este determinată drept o „posibilitate existenţială" a unei

---

86 SuZ, p. 268.
87 SuZ, pp. 302, 305.
88> <» SuZ, p. 310.
89» » SuZ, p. 376.
90 SuZ, p. 301.
91 SuZ, p. 19.
92 SuZ, p. 212.
93 SuZ, p. 312.

situări afective (*Befindlichkeit*) esenţiale[94]. Se va vorbi apoi de comunicarea „posibilităţi-Imexistenţiale" ale lui *Befindlichkeit* ca ţel al discursului poil ic[95]. Se va spune de asemenea că ascultarea (*Hören*) este o... posibilitate existenţială" ce aparţine discursului[96]. În stârnii, se va spune că temeiul unitar al „posibilităţii existenţiale" h grijiieste temporalitatea[97], că „posibilitatea existenţială" a lui *Inder-Welt-sein* este înrădăcinarea Da-sem-ului în temporali la le[98] şi că „posibilitatea existenţială" a căderii este un mod ui temporalizării[99]. În toate aceste exemple, ideea de posibilitate existenţială vizează stratul „vertical" al constituţiei / şi/se/n-ului şi raporturile de întemeiere ce sunt decelabile în I udrul acestei constituţii de fiinţă. Posibilităţile existenţiale *nu* sunt nişte posibilităţi ce pot fi „efectuate", „realizate", că îi lure, cum e cazul posibilităţilor *existenfiele*, ci sunt nişte structuri care funcţionează în dinamica arhitectonicii constituţiei *I >usein-ului*. Cu alte cuvinte, ideea de posibilitate existenţialii corespunde ideii de „condiţie existenţial-ontologică deponihilitate" (*existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit*) îi cutărei sau cutărei structuri existenţiale. De exemplu, fap-I ul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu (*Jemeinigkeit*) este determiiiul drept condiţie de posibilitate a autenticităţii sau ui uutenticităţii[100], tot aşa cum semnificativitatea (*Bedeutsamkeit*) este determinată drept condiţie ontologică de posibililute pentru ca *Dasein*-ul să poată deschide semnificaţiile (*lirdeutungen*) [101], tot aşa cum grija (*Sorge*) este determinată llix-pt condiţie existenţială de posibilitate a „grijilor vieţii" (*Lebenssorge*)

94 SuZ, p. 142.

951 ,6 SuZ, p. 162.

96 Si/Z, p. 163. La p. 164 se va vorbi despre posibilitatea existen- lliilfl a lui Reden şi Hören.

971 ,8 SuZ, p. 351.

98, lv SuZ, p. 351.

99« o SuZ, p. 436.

100■ 2' S»Z, p. 53.

101 SuZ, p. 87.

sau a „implicării de sine” (*Hingabe*) [102], tot aşa cum fitplul de a fi vinovat (*Schuldigsein*) este determinat drept coniliţie ontologică de posibilitate pentru binele şi răul morale124, sau cum temporalitatea (*Zeitlichkeit*) este înţeleasă drept condiţie de posibilitate a mai multor momente ale faptului-de-a-fiân-lume.

Întemeierea ontologică este aşadar o punere în evidenţă a condiţiilor de posibilitate. Trebuie însă menţionat că sintagma „condiţie de posibilitate” (*Bedingung der Möglichkeit*) apare în mai multe construcţii conceptuale. De cele mai multe ori, ea apare necalificată, fără o determinare anumită. Alteori însă ea este calificată ca „apriorică”[103], „ontic-ontologică”[104], „ontică”[105], „de ordinul fiinţei”[106], „ontologică”[107], „existenţial-ontologică”[108], „existenţială”[109] sau „existenţial-temporala”[110]. Diferenţele de uzaj conceptual ale acestor construcţii nu pot fi fixate însă în acest context, ele putând fi descifrate doar în cadrul unei cercetări separate, ce ar viza explici tarea conceptului heideggerian de posibil.

Să ne referim acum la ideea de „posibilitate ontologică”; aceasta ar trebui să corespundă conceptului de „posibilitate existenţială”. De altfel, Heidegger foloseşte la un moment dat construcţia conceptuală „posibilitate existenţial-ontologică”, atunci când afirmă că unitatea orizontal-extatică a temporalităţii constituie posibilitatea existenţial-ontologică a faptului-de-a-fi-în-lume[111]. Apoi,

---

102m SuZ, p. 286.

103 SuZ, p. 11: „apriorische Bedingung der Möglichkeit".

104 SuZ, p. 13: „ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit".

105 SuZ, pp. 38, 87: „ontische Bedingung der Möglichkeit".

1061 23 SuZ, p. 83: „seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit".

107 SuZ, pp. 87,226,350: „ontologische Bedingung der Möglichkeit".

108 SuZ, p. 193: „existenzial-ontologische Bedingung der Möglich-

109 SuZ, pp. 199,286,339,353: „existenziale Bedingung der Möglich-

110 SuZ, pp. 347, 360, 365: „existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit".

111 SuZ, p. 366.

într-un alt fragment, Heidegger spune că pentru „posibilitatea ontologică a voinţei” sunt constitutive o serie de momente structurale: deschiderea unui învederea-a-ceva (*Worwmuillen*) ca fapt-de-a-fi-înaintea-sa

1 *i*, *li-vonueg-sein*), deschiderea lucrului de care ne putem pre. 1.1 ipa sau proiectarea de sine a Dasein-ului. Aceste momente du uturale constituie posibilitatea ontologică a voinţei în sennt că în arhitectonica constituţiei de fiinţă a Dasezn-ului ele ilvli-rmină constituirea voinţei ca atare, fiind la fundamentul ei.

Pe de altă parte, termenul de posibilitate nu este rezervat în lusiv Dasem-ului. Se va vorbi despre posibilităţi şi în ceea

llt iveşte fiinţarea intramundană la îndemână (*Zuhandenes*):

I micnsilele însele au posibilităţi proprii şi de aceea, arată Hei. logger, ele pot fi descoperite în putinţa lor de a sluji, de a fi uiili Alte sau de a dăuna (*Dienlichkeit*, *Verwendbarkeit*, *Abträglichit*. *it*). Există aşadar un sens categorial al posibilităţii, care se it lerfl la structura apriorică a fiinţărilor diferite de *Dasein*:

loialitatea menirilor funcţionale (*Beioandtnisganzheit*), con –, în le Heidegger, se dezvăluie ca întreg categorial (*kategoriales* «… (//; C) al unei posibilităţi a complexului fiinţărilor-la-îndeiiină” 134. Este de la sine înţeles că sensul ustensilic al posi-Mlllăţii derivă din sensul existenţial, în măsura în care fiinţa I w-ic/M-ului este cea care „fondează” întrebuinţarea ustensi-It li it. Heidegger se va referi de altfel şi la sensul de posibilit. de ce revine fiinţării simplu-prezente (*Vorbandenes*), în vmra în care cunoaşterea naturii este o cunoaştere a „consiliilor de posibilitate” ale naturii. În plus, formalizarea acest «? l «i din urmă va duce la conceperea posibilităţii pur logice,.1/1 *modale Kategorie*, semnificând „ceea ce *nu e încă* real şi ceea – f *lui e întotdeauna* necesar [*das* noch nicht *Wirkliche und das* nu hl jemals *Notwendige*]” *135*. Inutil să mai menţionăm că între îi mit1 aceste sensuri ale posibilităţii există o ierarhie strictă şi

11 li-rivare ontologică. Iar faptul că posibilitatea este înţeleasă. ifţionderent ca posibilitate logică vine să ateste o dată în nliii ocultarea căreia îi cade prada ontologia tradiţională şi I-i-ii îl ce deriva din ea.

Însă dincolo de toate aceste paliere, la un metanivel, I li-lt logger va afirma că înţelegerea însăşi are propriile sale

< *SuZ*, p. 144.

*" 1 *SuZ*, *p*. 143.

posibilităţi: *Dasein*-ul poate să se situeze în chip primordial în lume şi să se înţeleagă pornind de la lume – caz în care s-ar activa posibilitatea neautentică a înţelegerii – sau să înţeleagă pornind de la sine însuşi, de la al său *Worumwilleu* (învederea-a), fiind astfel înţelegere autentică. Posibilităţile fundamentale ale înţelegerii sunt aşadar înţelegerea autentică şi înţelegerea neautentică. Heidegger mai indică în mod pasager o altă ramificare a posibilităţilor înţelegerii: el afirmă textual că atât „înţelegerea autentică cât şi cea neautentică *pot* iarăşi să fie veritabile sau neveritabile"[112].

Neautentic în ceea ce priveşte o înţelegere nu înseamnă aşadar a fi fals, incorect, ilogic, contradictoriu, invalid sau inadecvat. De exemplu, faptul că o înţelegere ştiinţifică – ce se orientează după fiinţarea sesizată ca simplă-prezenţă şi e ghidată de o optică obiectivantă – este considerată, în logica heideggeriană, *neautentică* nu înseamnă că ea ar fi invalidă şi că nu ar avea rezultate considerabile. Autentic şi neautentic nu au, în *Sein und Zeit*, o conotaţie valorică. Aşa cum arată şi etimonul de la care sunt formaţi, termenii de *eigentlich* şi de *uneigentlich* trimit la ideea de propriu şi de apropiere. O anumită înţelegere (de exemplu: o teorie biologică) poate să fie situată în afara orizontului propriului, al autenticului şi al originarului (şi chiar este astfel, în mod necesar) şi să fie perfect validă, în funcţie de logica funcţionării sale interne şi în funcţie de conceptele sale şi de optica fundamentală

112 SuZ, p. 146: „Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen können wiederum echt oder unecht sein."

ce o dirijează. De asemenea, este cu putinţă ca o înţelegere să se plaseze cu adevărat în orizontul originarului şi al propriului (fiind deci autentică), dar să fie neveritabilă (de exemplu, un demers existenţial condus în mod defectuos). Este astfel uşor de înţeles de ce *eigentlich* şi *uneigentlich* nu se suprapun cu *echt* şi *unecht*. Heidegger va spune că *Dasein*-ul se poate transpune într-una sau alta dintre aceste posibilităţi fundamentale ale înţelegerii: el se poate dedica fie posibilităţii înţelegerii autentice, fie posibilităţii înţelegerii neautentice. Astfel, Heidegger va vorbi de „transpunerea de sine a înţelegerii" (*das Sichverlegen des*

I / JIcl *tens*) 137 în posibilităţile sale fundamentale (adică înţeleh hm autentică sau cea neautentică). Termenul de *Sichverlegen* – alo Iradus în moduri foarte diverse. Traducerea româneas – „t îi optat pentru „dedicarea de sine (a înţelegerii)"; în frânt /. V li. Martineau a tradus cu „le fait de se transporter (pour i i I omoréhension)", iar F. Vezin a ales sintagma „Vinvestismuont de l'entendre"; în engleză, J. Macquarrie şi E. Robin – „Îl au redat termenul prin sintagma „diversion (of mu lors landing)", iar Joan Stambaugh prin „the involvement I îl understanding)"; spaniolul Jorge Eduardo Rivera a recurs l i Miilagma „el transponerse (der comprender)". Sensul pare

I îi acela al unei „specializări", ca atunci când „te apuci de imilrmatică". Atunci când asumi un anumit drum, mintea i i ui * „mută" în acel orizont de sens, se transportă în el şi func11< hiează conform normelor intrinseci ale acelui orizont. De-l îi o astfel de „dedicare de sine a înţelegerii" Heidegger va – 1 nine că este o *existenziale Modifikation des Entiourfes alsgan*

— o „modificare existenţială" a proiectului ca întreg. Nu este ml U de o „modificare existenţielă", factică, concretă, ci de mm structurală, care afectează întregul cadru al „experienţei".

Proiectul (Entwurf). A doua structură ce vine să articu! < spaţiul dintre *Verstehen* şi *Seinkönnen* este proiectul. Heiu figor spune limpede: „Înţelegerea în ea

însăşi are structura = isivnţială pe care o numim proiect" 138. El adăugă: „Proiec-II îl osie constituţia existenţială de fiinţă (*die existenziale Seins*. I *hireling*) a spaţiului de joc al putinţei factice de a fi I – *i irinnn des faktischen Seinkönnens*)". Cu alte cuvinte, o puii. i.1 l-e-a-ţi (ontică, existenţielă, factică), o situaţie concretă îl ipune de „sau are „la îndemână" o serie de posibilităţi... în role întru care există. Ca putinţă factică de a fi, eu pot în est moment – am posibilitatea concretă – fie să continui în ia Liza acest paragraf, fie să mă opresc şi să fac cu totul li. ova. Această putinţă-de-a-ţi, această fiinţă întru posibiliuţi Oslo întemeiată ontologic, după cum am văzut, într-un

S//Z, p. 146.

„" *SuZ*, p. 145.

Möglichsein esenţial şi, în cele din urmă, în existenţialul po sibilităţii. Am putea spune că posibilitatea ca structură existenţială determină această deschidere către posibil sau cătn acest orizont al posibilelor. Proiectul însă – al doilea existenţial secundar subordonat înţelegerii – are o „sarcină" mai di namică: el determină mişcarea Dasem-ului către posibilităţii «sale concrete, auto-proiectarea de sine întru una sau alta dintre aceste posibilităţi. Înţelegerea, arată Heidegger, proiectează fiinţa *Dasein*-ului (*entwiră das Sein des Daseins*), şi o fac «în două direcţii distincte: *Dasein-ul* se poate proiecta pe sine prin înţelegere, atât în direcţia posibilităţilor intramundan «(pot să mă duc la piaţă sau la facultate, pot să îmi zugrăvesi casă, pot să îmi cumpăr pantofi), cât şi în direcţia posibilităţilor legate de şinele propriu: pot să mă constitui ca sine în cutare sau cutare sens. Aşadar, înţelegerea se proiectează fie către mundaneitatea lumii în semnificativitatea (*Bedeutsam keit*) sa, fie către acel lucru în vederea (*Worumwillen*) cărnii *Dasein*-ul există.

Este de asemenea foarte interesant de remarcat că Heideg ger determină putinţa factică de a fi drept spaţiu de joc (*Spiel raum*), spunând ca proiectul este „constituţia existenţială de fiinţă [*die existenziale Seinsverfassung*]" a acestui spaţiu de joc Aşadar nu doar că orizontul

posibilităţilor factice este unu deschis, ci el este şi unul dinamic, viu, mobil. Articularea dintre existenţialul posibilităţii şi existenţialul proiectului constituie modul în care înţelegerea – ca existenţial fundamenta – structurează şi organizează dinamica vieţii factice, mobilitatea intrinsecă a existenţei. Înţelegerea proiectează către po sibilităţi, aşadar proiectul şi posibilitatea sunt cele dou momente inseparabile ale existenţialului înţelegerii.

În continuarea temei proiectului şi în strânsă articulare ci aceasta, Heidegger va determina un alt palier problematic anume cel al privirii (*Sicht*). Heidegger va delimita aici cei trei tipuri de privire prin care înţelegerea se specifică în func ţie de orizontul către care se îndreaptă: dacă se îndreaptă că tre' fiinţările ustensilice intramundane din lumea ambiant (*Umwelt*) privirea se va modaliza ca privire ambientală (*Un tit în*); dacă se va îndrepta către Dfisem-ul celorlalţi întâlniţi în filmea-împărtăşită cu ceilalţi (*Mitwelt*), ea va fi determi-IlflM ca *Rücksicht* (respect sau privire-considerativă); în sfâr-II, privirea prin care *Dasein*-ul se va raporta la sine însuşi, Inlălnit în lumea sinelui (*Selbstwelt*), va fi numită *Durchsichtigkeit* (transparenţă) 139. Heidegger afirmă că „înţelegerea conllliiie existenţial [...] privirea Dase/n-ului" 140, spunând chiar (A „privirea fiinţează în mod existenţial" 141 (die *existenzial seh lltif Sicht) şi* că ea are o semnificaţie existenţială (exis*tenzialp Hedcutung) 142. Î*nsă el nu acordă privirii, cum ne-am fi Wttli>plat, statutul explicit de existenţial.

Sensul (Sinn). Sensul este cel de-al treilea existenţial prin Irtiv Heidegger determină structura lui *Verstehen* ca existenint fundamental. Problema sensului intervine în contextul jifinigrafului 32, acolo unde Heidegger determină explicitais (*Auslegung*) drept configurare a înţelegerii (*Ausbildung des* IV/ *stehens*). Ca şi până acum, Heidegger are nevoie de o serie iii «Ntructuri intermediare, mai puţin generale, prin care să arate rum funcţionează efectiv înţelegerea existenţială, cum retiţi Şlc ea să articuleze putinţa factică de a fi prin intermediul l w

Este poate inutil să insistăm asupra faptului că termenii de *Riick*1/1 *În* şi *Durchsichtigkeit*, traduşi ca „respect” şi „transparenţă” (Mar-IIih lui: „égard” şi „translucidité”; Vezin „égard” şi „transparence”; tilimihaugh şi Macquarrie-Robinson: „considerateness” şi „transpa-Imu y”), sunt nişte concepte strict tehnice şi formale ce nu au de-a face t’îi privirea factică concretă a Dfisem-ului, cu modul în care ne uităm «îi ochii” într-o parte sau alta. Aceste două concepte sunt în strictă mivi. iţic cu termenul de *Umsicht*, privirea ambientală ce ghidează preşupiiica. Privirea existenţială (*Sicht*) se particularizează deci aprioric III (unctic de „obiectul raportării” în *Umsicht*, *Rücksicht* şi *Durchsichtigen*, *Rücksicht* nu este nici respectul sau consideraţia concrete, dar nici liwvurenţa, impertinenţa sau aroganţa cu care *Dasein-ul* se poate referi III mod ontic la ceilalţi, ci rădăcina lor ontologică, condiţia lor de pollhilllate.

14, 1 *SuZ*, p. 146.

141 Ibidem.

I «*SuZ*, p. 147.

proiectului şi al posibilităţii, pe scurt: cum ajunge Dasern-ul să înţeleagă propriu-zis lucrurile pe care le întâlneşte în lumea sa.

Explici tarea este o determinare mai concretă a înţelegerii, una prin care *Dasein*-ul înţelege (ceea ce în limbaj tradiţional numim) „esenţa” lucrurilor pe care el le întâlneşte. Structura de „ca” (*Als-struktur*) a explicitării[113] va pune în joc tocmai acel mecanism prin care *Dasein-ul* înţelege bunăoară scaunul *ca* scaun, sau floarea *ca* floare, sau pasărea *ca* pasăre (ceea ce în înţeles tradiţional ar însemna ideea de scaun, de floare, de pasăre, eïôoç-ul acestora). Astfel, dacă cu câteva pagini mai devreme Heidegger postula oarecum enigmatic că intuiţia fenomenologică a esenţelor (*phänomenologische Wesensschau*.) îşi are temeiul în înţelegere existenţială[114], acum – prin structura de „ca „a explicitării (*Als-struktur*

113 SuZ, pp. 149-151.

114 SuZ, p. 147.

der Auslegung) – ne devine pe deplin limpede unde putem plasa, în schema heideggeriană acest concept husserlian fundamental şi, în consecinţă, orice platonism *sui generis*. „Ideile lucrurilor" apar, conform lui Heidegger, abia pe palierul lui *Auslegung*, şi anume în interstiţiile structurii de „ca „a explicitării.

Această structură de „ca „a explicitării este îngemănată cu un alt mecanism al înţelegerii: structura de „pre" (*Vor-Struktur*). Dacă structura de „ca „are un orizont (între ghilimele) „eidetic", structura de „pre „este plasată în orizontul *hermeneutic*. Înţelegerea se articulează prin această *Vor-Struktur* în direcţia unei auto-explicitări în conformitate cu trei vectori: *a*) pentru a înţelege ceva e nevoie ca acel lucru să ne fie dat în prealabil, să îl deţinem deja într-un orizont al „avutului prealabil". Heidegger numeşte această preposesie a obiectului înţelegerii noastre deţinerea-prealabilă (*Vorbabe*). Este vorba de obiectul înţeles implicit, neanalitic, este priceperea vagă şi indeterminată conceptual a cutărui sau cutărui lucru, într-o perspectivă tradiţională, deţinerea-prealabilă ar corespunde înţelegerii la nivelul senzaţiei, acelei înţelegeri care nu s-a ridicat încă la nivelul conceptului. A doua structură pusă în joc este *Vorsicht*, privirea-prealabilă, care fixează obiectul nvut în mod prealabil în orizontul accesibilităţii noastre. După nun am văzut mai devreme, Heidegger indică cel puţin trei maniere în care vederea se poate exersa, în funcţie de orizon-I ui în care se mişcă, fie ca *Umsicht*, ca *Rücksicht* sau ca *Durchhichtigkeit*[115].

115n s Privirea existenţială, repetăm, nu este confiscată de organul ve-■ Icrii. în sens ontologic-heideggerian, privirea este acea modalitate prin I .ne Dasein-ul se referă, în mod distinct, la cele întâlnite în lumea sa. I J.ică sunt ustensile, în joc intră Umsicht, dacă sunt ceilalţi oameni în |uc intră Rücksicht, iar dacă e vorba de sine, avem de-a face cu transparenţa (Durchsichtigkeit). Totuşi, aceste moduri ale privirii existenţi,tic nu epuizează întreaga arie a întâlnirii Dasein-ului cu lumea. Privirea ce se deschide către sculpturile lui Rodin, „privirea care as- . uită" muzica lui Bach sau care înţelege imnurile homerice, pot fi ele I il.isate în aria lui Umsicht, a lui Rücksicht sau a lui Durchsichtigkeit? Mni mult, putem plasa în aria lui Rücksicht şi acea privire care se îndreaptă,

Privirea-prealabilă (*Vorsicht*) pare a fi modul de I uv-configurare a privirii existenţiale într-una dintre aceste lix i direcţii şi ea face astfel parte din „structura prealabilului" (*Vor-Struktur*) ce configurează înţelegerea noastră facţii, 1. Pentru a ajunge la o înţelegere explicită, conceptuală, Ivmatică, înţelegerea se auto-determină în direcţia unei conivplualităţi determinate. Un lucru, odată descoperit şi adus în orizontul accesibilităţii, prezent într-o deţinere prealabilă, sesizat şi focalizat în spaţiul unei priviri-prealabile, este nusceptibil de a fi înţeles conceptual în funcţie de o preconn-ptualitate – pe care Heidegger o numeşte *Vorgriff* – pusă în joc pentru a înţelege acel lucru. Astfel, diversitatea înţelegerilor, multiplicitatea interpretărilor şi varietatea înţelesurilor pot fi legitimate prin analitica existenţială a înţelegerii i. iie se auto-explicitează şi se auto-determină în direcţia unui nens. Spaţiul înţelegerii auto-explicitante este un spaţiu de un, un spaţiu ce se joacă între o deţinere-prealabilă (*Vorba*/ic), o privire-prealabilă şi o concepere-prealabilă (*Vorgriff*), un npnţiu care se poate configura în diverse moduri. Heidegger vrea aşadar să arate că fundamentul ultim al comprehensiunilor noastre factice – fie că e vorba de faptul că ştiu cum să încui uşa, cum să descifrez un text sau cum trebuie să rezolv o operaţie matematică – este înţelegerea ca existenţial. Această înţelegere care se auto-explicitează este în rădăcina sa atât eidetică, cât şi hermeneutică, prin *Als-Struktur* şi *Vor-Struktur*.

Însă orice înţelegere eidetic-hermeneutică este o articulare a unui *sens*. Prin urmare, problema sensului strânge laolaltă structurile enumerate până acum (posibilitatea, proiectul, structura de „prealabil", structura de „ca", structura de „pre") care determină modul de funcţionare a înţelegerii.

Sensul este acel ceva în care se menţine inteligibilitatea a ceva [*Verständlichkeit von etzoas*).

---

rugătoare, către Dumnezeu, aşa cum o arată Psalmul 140: „I >oamne, strigat-am către Tine, auzi-mă, ia aminte la glasul rugăciunii mele, când strig către Une..."?

Numim sens ceea ce poate fi articulat printr-o deschidere prin care înţelegem. *Conceptul de sens* circumscrie structura formală a ceea ce aparţine în chip necesar acelui ceva pe care explicitarea prin care înţelegem îl articulează. *Sensul este „către ce"-ul proiectului structurat de definerea-prealabilă, privirca-prealabilă şi conceperea-prealabilă şi de la care pornind devine inteligibil ceva ca ceva.*[116]

Mai târziu, în măsura în care înţelegerea nu e doar a obiectelor înconjurătoare, ci este şi a celuilalt *Dasein*, fiind înţelegere şi a textelor şi a cuvintelor acestuia, Heidegger va articula problematica înţelegerii cu tema enunţului (ca mod derivat al explicitării) şi a limbii ca existenţial originar. Dacă am relua titlul unei lucrări canonice pentru filosofia analitică (*Sinn und Bedeutung*, de Gottlob Frege), am putea constata următorul lucru: Heidegger plasează semnificaţia (*Bedeutung*) în linia fiinţării intramundane, vorbind de semnificativitate (*Bedeutsamkeit*) ca structură a mundaneităţii (ansamblul trimiterilor semnificante ale fiinţării la îndemână) [117]; sensul (*Sinn*), în schimb, este strict rezervat Dfisem-ului: sens, repetă Heidegger, nu are decât *Dasein*-ul; şi el îşi poate pierde uneori sensul, numai pentru că în mod esenţial el are sens. De aceea

Heidegger spune că „numai *Dasein*-ul poate fi cu sens (*sinnooll*) sau fără sens (*sinnlos*) "[118]. Fiinţarea diferită de *Dasein* (lucrurile înconjurătoare, ustensilele sau natura simplu-prezentă) este însă în mod esenţial „înafara-sensului" (*unsinniges*). „Şi numai ceea-ce-este-în-afara-sensului (*das Unsinnige*) poate să fie absurd (*wiedersinnig*) "[119], aşa cum sunt, bunăoară, calamităţile naturale.

III) Existenţialul discursului

Cum se raportează însă existenţialul discursului

---

116 Si/Z, p. 151, trad, parţial modificată: „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwürfe, aus dem her etwas als etwas verständlich wird."

117 SuZ, p. 87.

118 SuZ, p. 151.

119 SuZ, p. 152, trad, parţial modificată.

(*Rede*) la înţelegere (*Verstehen*) şi la situarea afectivă (*Befindlichkeit*)?

Să începem prin a remarca faptul că aceste două straturi arhitectonice ale fiinţei noastre – afectivitatea şi comprehensiunea – sunt într-atât de distincte una de alta, încât sunt compatibile inclusiv cu o viziune dualistă, aşa cum ea a fost în mod tradiţional exprimată cu privire la fiinţa omului. La o adică, s-ar putea spune că *Verstehen* ar constitui (fie şi ca o condiţie ontologică de posibilitate) polul „raţionalităţii", în timp ce *Befindlichkeit*, prin afectele, afectările, pasiunile şi pătimirile ce-i corespund, ar acoperi polul patetic al unei corporalităţi vii[120]. Chiar dacă un astfel de dualism este net respins de Heidegger, polaritatea dintre înţelegere şi situare afectivă este totuşi evidentă.

Dar cum se situează discursul – acest terţ – în raport cu o polaritate atât de conturată? Este el oare situat în mod echilibrat în intervalul – sau în interfaţa – dintre *Befindlichkeit* şi *Verstehen*, la jumătatea distanţei dintre ele, reunindu-le şi creând un pod între ele? Sau mai degrabă, ca existenţial, el este independent de aceşti doi poli, instituindu-se el însuşi, într-un al treilea pol? Care este deci raportul dintre discurs (*Rede*), înţelegere (*Verstehen*) şi situare afectivă (*Befindlichkeit*)? Răspunsul, după cum vom vedea, nu e uşor de formulat.

Despre înţelegere şi situare afectivă se spune că, fiind existenţiali „fundamentali", constituie, în cooriginaritatea lor, fiinţa locului-de-deschidere (*das Seins des Da*). Este însă discursul un existenţial *fundamental*, în egală demnitate ontologică cu înţelegerea şi situarea

---

120 i m Nu ar fi vorba, desigur, de corpul fizic obiectivat, ci de trupul lăuntric, cel care simte. Nu e vorba aşadar de Körper, ci de Leib. De altfel, unul dintre marii exegeţi ai operei heideggeriene, Michel Haar, a afirmat în repetate rânduri că locul mascat al problemei corporalităţii vii în Sein und Zeit este tocmai arealul lui Befindlichkeit. Cf. Cântul piUnântului, op.cit., pp. 53-59. Vezi, de asemenea, articolul nostru „La vie et la corporalité dans Être et Temps. 2“ partie: Le problème de la corporalité", în Studia Phsenomcnologica vol. I, nr. 3-4/2001, pp. 153-197.

afectivă? Situaţia nu este ferită de anumite ambiguităţi. Desigur, discursul este considerat a fi tot atât de originar (*gleichursprünglich*) ca şi *Befindlichkeit* şi *Verstehen*[121]. Mai mult, *Rede* este explicit determinat ca „existenţial originar" al stării de deschidere (*ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit*) [122]. Însă nu putem decide dacă expresiile „existenţial fundamental" şi „existenţial originar" sunt identice. Oricum, trebuie spus că statutul discursului pare întrucâtva nesigur. Autonomia sa este destul de improbabilă, în măsura în care structurile discursului şi structurile înţelegerii sunt foarte întrepătrunse, în aşa fel încât graniţa dintre ele nu e întotdeauna foarte limpede. Aşadar, nu numai că discursul nu constituie un pol distinct şi autonom (într-o figură „triunghiular echilaterală") în raport cu înţelegerea şi situarea afectivă, dar nici măcar nu se află „la jumătatea distanţei" dintre ele. Discursul este parcă prins în aria gravitaţională a înţelegerii, ca un satelit al ei, ca o concretizare a ei.

Conexiunea fundamentală dintre înţelegere şi discurs este de altfel una firească. Căci înţelegerea este dintru început discursivă, iar discursul este din start înţelegător. Doar în măsura în care înţeleg pot vorbi, iar vorbirea se naşte întotdeauna dintr-o înţelegere. Aceste două niveluri ale fiinţei umane par atât de strâns legate între ele încât ajung să pară chiar inseparabile.

Totuşi, în analitica existenţială, Heidegger separă aceste i louă fenomene şi le situează sub doi existenţiali distincţi. Însă, vu toate acestea, separaţia dintre aceşti doi existenţiali nu este foarte netă. De exemplu, Heidegger afirmă că, dacă inteligibi li ta tea este „din capul locului una închegată [*gegliedert*]", tocmai „discursul este articularea inteligibilităţii [*Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit*]". Însă acest lucru înseamnă totodată că discursul *presupune* înţelegerea, că aceasta stă la baza lui şi că îl fondează. Mai mult, se spune că discursul „se află la

121 1 11 SuZ, p. 161.

122 Ibidem.

temeiul explicitării şi enunţului [*liegt der Auslegung und Aussage zugrunde*]"[123]. Însă, după cum am văzut, explici tarea şi enunţul sunt pe de altă parte concretizări ale înţelegerii, fiind fundate tocmai în înţelegere ca existenţial. Ar rezulta deci de aici bizara situaţie că explicitarea şi enunţul au două rădăcini ontologice, că ele au o întemeiere bifurcată în două paliere existenţiale distincte, atât în înţelegere cât şi în discurs. Este acest lucru cu putinţă din punct de vedere ontologic?

Această dificultate formală nu este izolată. Să mai urmărim un exemplu. Faptul că „fundamentul existenţial-ontologic al limbii [*Sprache*] este discursul [Rede]"[124] nu ridică probleme speciale. Şi, de altfel, nici faptul că o astfel de vorbire discursivă (*redenden Sprechen*) are ca posibilităţi proprii ascultarea (*Hören*) şi tăcerea (*Schweigen*) [125]. Însă ascultarea – care ar părea deci că are rădăcina sa ontologică în discurs – este în repetate rânduri subordonată explicit înţelegerii. Cum este cu putinţă ca ascultarea să fie fundată *ontologic* de doi existenţiali distincţi, adică de două paliere ontologice distincte ale fiinţei *Dasein-ului*? Nu ar trebui oare ca *Verstehen* şi *Rede*, ca existenţiali distincţi, să îşi aibă fiecare propria „jurisdicţie ontologică", ferită de „imixtiunea" unui alt existenţial? Există o anumită frază care infirmă această ipoteză a separaţiei: „*Reden und Hören gründen im Verstehen*"[126]. Dar dacă discursul se întemeiază în înţelegere, acest lucru nu suspendă oare caracterul său de existenţial „originar", deopotrivă de originar cu cei doi existenţiali fundamentali, înţelegerea şi situarea afectivă? Lăsăm deocamdată deschisă această problemă, care ţine de arhitectonica existenţialilor în întregul constituţiei de fiinţă a Dasein-ului. Oricum, să notăm că fenomene precum sensul, semnificaţia, enunţul sau ascultarea pot fi deopotrivă situate atât în aria înţelegerii, cât şi în cea a

123 Ibidem.

1241 94 SuZ, p. 160.

1251 99 SuZ, p. 161.

1261 94 SuZ, p. 164.

discursului.

De altfel, situaţia în care existenţialii se suprapun nu este izolată. Bunăoară, oricât de ferm situate ar fi într-o anumită polaritate, înţelegerea şi situarea afectivă sunt totuşi într-o relaţie fundamentală, o relaţie care mai degrabă le leagă decât le separă. Astfel, ni se spune că situarea afectivă „se menţine într-o anumită înţelegere [*hält sie sich în einem gewissen Verständnis*]" şi, prin urmare, ei îi corespunde o anumită explici stabilita te (*Auslegbarkeit*) [127].

Prin urmare, se pare că aceşti *Existenzialien* nu trebuie demarcaţi prin frontiere nete. Dimpotrivă, se pare că fiinţa Dfisem-ului este constituită prin egala funcţionalitate a acestor structuri, prin determinarea lor reciprocă, prin întrepătrunderea lor esenţială.

Să încercăm acum să delimităm succint arealul problematic al temei discursului. Putem porni de la câteva întrebări. Întâi de toate, care este funcţia ontologică a discursului? Apoi, care sunt momentele sale structurale? în sfârşit, care sunt posibilităţile esenţiale ale acestui existenţial?

La prima întrebare am răspuns deja: discursul este articularea inteligibilităţii. În acest proces de articulare, vor fi însă implicate mai multe concepte fundamentale, plasate între palierul fundamental al înţelegerii şi enunţul ca formă derivată a explicitării: sensul (*Sinn*), întregul semnificaţiilor (*Bedeutungsganze*), semnificaţiile determinate (*Bedeutungen*) şi cuvintele (*Worte*). Problema acestei *Artikulation* priveşte modul în care pornind de la palierul profund al existenţialului în Megerii se poate ajunge, etaj cu etaj, la proferarea verbală ca itlare, la cuvintele spuse şi auzite în mod factic, proferare ce I toate lua forma logică a asertării şi enunţării[128]. Această arii culare vrea să arate că fenomenul limbii (*Sprache*) nu

127» » SuZ, p. 160.

128I M Am tratat această problemă în studiul nostru „L'articulation i*l titissprechen dans Être et Temps, §§ 32-35", în Studia Universitas Ba-li,y llohjai, Cluj, 1999, pp. 163-184.

trebuie tratat în mod izolat, deoarece el „îşi are rădăcinile în constituţia existenţială a stării de deschidere a Dase/n-ului.”[129] liste vorba deci de o geneză ontologică a limbii, de care ar liebui să ţină seama orice lingvist şi gramatician, dacă vrea ca efortul său comprehensiv să aibă un temei ontologic adecvat: *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die U, de* [130]

Să vedem cum se produce în mod concret această articulare, această geneză ontologică a limbii. Sensul, care este articulat prin explicitai «(*Auslegung*), este deja în mod „mai I inginar” articulat prin discurs[131]. Am avea de-a face cu două articulări stratificate: una mai profundă, a discursului, care va sta la baza unei articulări secunde, şi cea a explicitării. Ceea ic este închegat în articularea discursivă (*das in der redenden Artikulation Gegliederte*) este întregul semnificaţiilor. Acest *Beih iitungsganze* este dispersat *ţaufgelöst*) în semnificaţii, iar semnificaţiile sunt purtătoare de sens (*sinnhaft*). Apoi (un „apoi” în ordine ontologică), din semnificaţii „cresc” cuvinte[132]. Altfel mhis, semnificaţiile generează cuvintele şi nu invers. Faptul i. t există în genere cuvinte, nu este deloc întâmplător, ci se datorează unor paliere ontologice mai adânci. Discursul ca existenţial are şi un fel de a fi mundan (*cine weltliche Seinsart*), are corespunde acestei ţâşniri a cuvintelor din semnificaţiile determinate, semnificaţii care la rândul lor fac în mod intim parte dintr-un întreg al semnificaţiilor, întreg care, la rândul său, constituie inteligibilitatea faptului de a fi în lume, inteligibilitate care – în sfârşit – este concretizarea factică a existenţialului înţelegerii, ca existenţial fundamental al Dasem-ului.

Heidegger insistă asupra faptului că nu avem de-a face cu nişte cuvinte-lucruri, dotate cu semnificaţii

---

129, S9 Si/Z, p. 160: „[...] in der existenzialen Verfassung der Erschlos-m-nheit des Daseins seine Wurzeln hat".

130 Ibidem.

131I hl SuZ, p. 161: „Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin »I hon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn."

132 Ibidem: „Den Bedeutungen wachsen Worte zu".

(*Wörterdinge mit Bedeutungen*). Dimpotrivă, cuvintele fac parte dintr-un lanţ de concretizare ontologică a unui existenţial, ele constituie un moment distinct al unei „geneze ontologice", iar fiinţa cuvintelor nu poate fi înţeleasă în mod autentic decât în cadrul unei astfel de perspective. A înţelege limba doar ca fenomen mundan în izolare fenomenală, înseamnă a-i suprima legăturile cu temeiul său ontologic, ceea ce e totuna cu a-i suprima înţelesul său autentic. Într-adevăr, Heidegger afirmă în mod limpede că limba (*Sprache*), ca totalitate de cuvinte (*Wortganzheit*), este doar fiinţa „mundană" („*loeltliches*" *Sein*) a discursului, fiind „exteriorizarea prin rostire" (*Hinausgesprochenheit*) a acestui existenţial.

Dacă vrem să înţelegem limba în mod existenţial, atunci legătura sa esenţială cu propriul temei, cu discursul ce articulează inteligibilitatea trebuie să devină transparentă. Înţelegând-o astfel în lumina fundamentului său ontologic, putem surprinde şi anumite posibilităţi ale sale pe care stricta abordare a lingvistului sau gramaticianului nu are cum să le ia în considerare. Acest „nu are cum" se datorează în mod esenţial izolării acestui fenomen mundan (limba) de contextul său de provenienţă ontologică (discursul, inteligibilitatea şi înţelegerea). Gramaticianul şi lingvistul nu posedă nici aparatul conceptual şi nici lărgimea privirii pornind de la care să poată surprinde momentele structurale ale discursului şi posibilităţile esenţiale ale vorbirii, precum ascultarea (*Hören*) sau tăcerea (*Schweigen*).

Întâi de toate, Heidegger va pune în lumină momentele structurale ale vorbirii. Orice vorbire este „despre ceva"; primul moment structural al discursului este acest „despre ce" (*das Worüber*) sau lucrul despre care se vorbeşte în discurs

Ulus Beredete). Pe de altă parte, în orice discurs y/se spune ceva"; ni doilea moment structural este „ceea ce se spune ca atare în discurs" (*das Geredete*). Apoi, orice discurs se adresează ui va el este împărtăşit şi comunicat, lucru care nu este cu l'iilinţă decât pe baza faptului-de-a-fi-

laolaltă-cu (*Mitsein*). trebuie remarcat totodată că nu putem comunica cu celălalt *I hisein* (într-un factic *Mitäasein*) decât pornind de la o situare iilectivă pe care o împărtăşim cu celălalt (*Mitbefindlichkeit*) şi le la o înţelegere pe care o împărtăşim cu celălalt (*Mitverstelieii*) [133]. Comunicarea (*Mitteilung*) este deci al treilea moment ni ructural al discursului. În sfârşit, dacă legătura discursului I îi înţelegerea a fost pusă în lumină în repetate rânduri, legătura discursului cu situarea afectivă intră abia acum în vizi irul fenomenologului. Heidegger numeşte această legătură, în est impact al afectului asupra vorbirii, *Bekundung*, iar aceşti i dimensiuni afective a discursului îi sunt subsumate „intonaţia, modulaţia, ritmul discursului, «felul de a vorbi» „[134]. *IIekundung* („facerea manifestă" în traducerea românească) rule al patrulea moment constitutiv al discursului. O definire îi esenţei limbii trebuie aşadar să aibă în vedere în egală mânură aceste patru momente structurale ale discursului.

După această radiografiere a structurii discursului, Heidegger îşi va îndrepta atenţia asupra celor două posibilităţi iile limbii: ascultarea şi tăcerea, pentru a surprinde deschidelen existenţială a limbii şi înrădăcinarea sa ontologică. Miza iieestor două posibilităţi se va vedea abia atunci când se va pune problema unei modalizări autentice a discursului. Îmi adevăr, în proiectul unei fiinţe autentice a *Dasein*-ului, dis-I ursul va avea un rol indiscutabil. Tot aşa, fiinţa neautentică îi /) rtsem-ului va fi ilustrată la nivelul discursului ca „flecăleală" (*Gerede*).

În privinţa ascultării, Heidegger afirmă că ea constituie „deschiderea primordială şi autentică a *Dasein*-ului pentru putinţa sa de a fi cea mai proprie". Trimiterea este la tema conştiinţei. Într-adevăr, vocea conştiinţei (*Stimme des Gewissens*) este cea care cheamă *Dasein*-ul din căderea sa, trimiţându-l către a sa *eigenstes Seinskönnen*. *Dasein-vi* se deschide către această voce

---

1331 61 SuZ, p. 162: „Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mit- I u'findlichkeit und im Mitverstehen."

134 Ibidem.

printr-o anumită ascultare (*Hören*) [135], o ascultare care totodată suspendă „ascultarea exclusivă" (*Hinhören*) a impersonalului „se"[136]. Nu este cazul să intrăm aici în detaliile fascinantei teme a conştiinţei. Să punctăm doar faptul că Heidegger determină aici în mod enigmatic această ascultare[137] drept „ascultare a vocii prietenului pe care fiecare *Dasein* îl poartă cu sine"[138].

O altă posibilitate a discursului, care va configura modalizarea existenţielă *autentică* a acestui existenţial, este tăcerea (*Schweigen*) şi modalitatea sa înrudită, discreţia (*Verschwiegenheit*). Opusă acestora va fi modalitatea gălăgioasă a verbiajului, flecăreala asurzitoare. Funcţionalitatea existenţială a discreţiei va fi una privilegiată, căci ea articulează în mod originar inteligibilitatea *Dasein-ului* în direcţia autenticităţii sale[139]. Tot aşa, se va spune că conştiinţa vorbeşte în modul

I Averii, ea constrângând Dasem-ul la „discreţia de sine înm iţii"[140], o „discreţie a putinţei de a fi de ordinul

---

135 SuZ, p. 269: „Dem Gewissensruf entspricht ein mögliches Hören".

136 SuZ, p. 271: „Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören weckt, das in allem gegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören."

137 Această ascultare primordială, care se bazează pe înţelegere, face apoi cu putinţă auzirea (Horchen). Auzirea este mai originară decât ceea ce psihologic este numit sesizare a tonurilor (Empfinden von Tönen) şi percepere a sunetelor (Vernehmen von Lauten), într-un cuvânt ceea ce este determinat - într-un sens restrâns şi reductiv - ca percepţie acustică (akustische Vernehmen).

138 SuZ, p. 163: „Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt". Este oare conştiinţa acel prieten pe care Dascin-ul îl poartă cu sine? Este vocea prietenului substitutul acelei vox Dei care îl revendică mereu pe om? Cf. comentariul lui Jacques Derrida la acest rând - poate cel mai misterios - din Fiinţă şi timp, în „L'oreille de Heidegger (Geschlecht IV)", în Politiques de l'amitié, Galilée, 1994 .

139 SuZ, p. 163: „Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt."

140 Si/Z, p. 273: „Verschwiegenheit seiner selbst".

existenţei”[141]. Astfel, „[djiscreţia retrage cuvântul din spaţiul flecărelii şi al simţului comun pe care îl pune în joc impersonalul «se» „[142], im ajungând să determine nucleul cel tare al Dasem-ului aflat în starea de hotărâre: „Dasezn-ul este în chip autentic el însuşi atunci când se individualizează în mod originar în acea stare de hotărâre plină de discreţie.”[143]

Să vedem însă şi reversul. Cum arată modalitatea neaiilvntică a discursului? Care este fiziologia lăuntrică a disi insului căzut? Paragraful 35 este dedicat acestei modalizări a discursului în cotidianitate. Numele acestei modalităţi a discursului este „flecăreala”(*Gerede*). Heidegger ne avertizează că nu trebuie să luăm acest termen într-un sens de-l îi ceiativ. Nu este vorba de ceea ce noi numim în sens concret „llocăreală”, ca vorbire frivolă şi neimplicată, căreia să i se opună gravitatea şi sobrietatea unei vorbiri mature şi res-I uinsabile. Nu e vorba nici de o vorbire pe la colţuri, de ceea n* se numeşte bârfă, căreia să i se opună o vorbire făţişă şi I Instită, asumată şi astfel „autentică”. Chiar şi ceea ce pare, în sens ontic, „vorbire sobră şi responsabilă” (indiferent că, vorba de un curs de filosofie, de un discurs politic sau de nişte sfaturi date prietenului) poate din punct de vedere onti ilogic să fie de fapt *Gerede*. Demersul lui Heidegger este în mod deliberat departe de orice critică moralizatoare, t hiar dacă se slujeşte de o serie de imagini conceptuale care «pretează unei interpretări valorizante, intenţia sa este una îi irmal-ontologică.

Aşadar, ce este din punct de vedere formal „flecăreală”? t *ʼn* o primă aproximare, am putea spune că atunci când disursul se autonomizează, atunci când el nu se mai înrădă-l liiează în mod real în înţelegere, atunci când nu îşi mai extrage sensul dintr-o experienţă efectivă a lucrului despre care se vorbeşte, atunci el cade în „flecăreală”. Înţelegerea se raportează în mod esenţial la

141 SiiZ, p. 277: „Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens".

142' 72 SuZ, p. 296.

143 SwZ, p. 322: „verschwiegenen Entschlossenheit".

fiinţarea pe care o înţelege, iar discursul articulează această înţelegere, păstrând această raportare dătătoare de sens la fiinţare. Discursul are astfel o fiinţă relaţională sau referenţială, iar referinţa sa este înţelegerea şi – prin aceasta – fiinţarea însăşi despre care se vorbeşte. Însă atunci când discursul devine auto-referenţial, când el nu se mai raportează la înţelegere şi, astfel, pierde şi legătura cu fiinţarea, atunci „lumea" sa este o lume de cuvinte, o „lume" care se autonomizează şi se raportează exclusiv şi narcisiac la sine însăşi, crescând din ea însăşi. „Lumea" flecărelii este o „lume" în care fiinţarea avută, chipurile, ca „subiect" ajunge să nu mai conteze deloc. Fără a mai păstra o referire autentică la fiinţare, discursul devine atunci referire la cuvinte, în absenţa deplină a unei experienţe a fiinţării, referire a unor cuvinte la alte cuvinte. Oare nu la acelaşi lucru se referea Hamlet prin acel memorabil „words, words, words"?

d) Adevărul ca existenţial al stării de deschidere

Discursul este ultimul concept determinat explicit ca existenţial ce poate fi plasat într-una din cele două perspective triadice ce constituie analitica *Dasein*-ul*ui*. Totuşi, dacă considerăm că „analitica pregătitoare a Dasem-ului" corespunde primei părţi a lui *Sein und Zeit*, adică explorărilor desfăşurate între paragrafele 9 şi 44, vom putea identifica aici încă un concept determinat ca existenţial: adevărul (*Wahrheit*).

Să reluăm planul demonstraţiei noastre. După cum am văzut, în § 12 sunt deschise trei linii de analiză ale lui *Inder-Welt-scin*: *a*) momentul „lume", să 14 – 24; *b*) momentul „cine" (este „în"), să 25 – 27; c) momentul „a fi în", să 28 – 38. La o privire mai atentă, vom vedea că analitica Dasem-ului nu este structurată pe trei paliere, descrise de aceste momente a, *b* şi *e*, ci în joc sunt puse două perspective triadice distincte. Am vorbit mai devreme de preeminenţa pe care o lipiită sălăşluirea (In*Sein*) în cadrul analiticii existenţiale. Mai I iveis, am surprins faptul că cele două mari branşe ale analii ivii Ddsem-ului se constituie prin două tipuri distincte de invţionare a acestui

existenţial integrator căci, într-adevăr, l. u-a putem vorbi de un existenţial integrator în *Sein und Zeit*, în via este *in-Sein*.

Trima tăietură este, ca să spunem aşa, „transversală", iar rtlei secţionarea sălăşluirii Dfisem-ului ne va pune în faţă trei mii de fenomenalitate, sau trei vectori ai fiinţei Dasezn-ului: 1 fi în preajma lumii (*Sein-bei*), a fi laolaltă cu ceilalţi (*Mitsein*) ţii, 1 fi sine (*Selbstsein*). Între aceşti trei poli se joacă fiinţa *Da*oi7 ll-ului. Miza – şi tensiunea existenţială în care Dasem-ul tră U'şle – este aceea dacă polul *Selbstsein* reuşeşte să domine – i ilalţi doi poli (*Sein-bei* sau *Mitsein*) sau dacă, dimpotrivă, în usl „pol al sinelui" este dominat de aceştia din urmă174.

A doua tăietură este, ca să zicem aşa, „de adâncime". Sălăşlui rea Dfisem-ului este astfel radiografiată în vederea reliefă-l îl clementelor sale intime sau lăuntrice, precum înţelegerea, nlluarea afectivă sau discursul, iar în descendenţa existenţialului înţelegerii am surprins o serie de existenţiali subordonaţi, precum posibilitatea, proiectul şi sensul.

Însă analiza desfăşurată între paragrafele 14 şi 38 a dezvăluit o multiplicitate de structuri a căror unitate riscă să devină paradoxală. Heidegger se vede obligat să îşi pună din nou problema unităţii esenţiale a acestor elemente într-o[144]

Integralitate originară. Dificultatea consta în faptul că în urma celor două „tăieturi", a celor două tipuri distincte de secţionări a fiinţei Dasem-ului, este dificil de întrevăzut care ar fi perspectiva înglobatoare care ar strânge laolaltă toate aceste elemente într-un întreg aprioric unitar. Pe de o parte, am avut de-a face cu analiza

144 Ir vreo suită de fapte şi întâmplări care survin acestei fiinţări, de exem- l'lti: vocea conştiinţei, premergerea întru moarte, asumarea faptului ■ Ir a fi vinovat, înfrângerea dictaturii impersonalului „se". Toate aces- ir.i nu sunt decât descrieri mai colorate ale unor elemente formal-on- h ilogice; şi este dezirabil ca, oricât de pasionantă ar fi, „culoarea" să nu mascheze „indicaţia formală".

amănunţită a celor trei direcţii de raportare a Dasem-ului (la lume, la ceilalţi şi la sine), urmată de analiza la fel de amănunţită a mecanismelor lăuntrice ale acestei raportări: prin situarea afectivă, prin înţelegere, prin discurs. Mai mult, au fost analizate şi fenomene secundare, precum frica înţeleasă ca modul determinat al situării afective, explicitarea ca o configurare (*Ausbildung*) a înţelegerii, enunţul ca mod derivat al explicitării, limba ca exteriorizare mundană prin vorbire a discursului. În sfârşit, fiecare dintre acestea au fost reliefate în modalizările lor cotidiene, căzute, precum flecăreala, curiozitatea şi ambiguitatea. Această întreagă desfăşurare a unei multiplicităţi aparent irezumabile pretindea, ca într-o dialectică hegeliană, o nouă înfăşurare, o nouă sinteză, o altă strângere în jurul unui nucleu, care să dea seama de integralitatea fiinţei Dasem-ului în unitatea sa originară.

Fenomenul grijii (*Sorge*) va fi rezultatul acestei reînfăşurări, o reînfăşurare care totalizează şi unifică structurile desfăşurate anterior. Formula sintetică pe care o oferă Heidegger este următoarea:

[…] fiinţa Dasem-ului înseamnă: fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi-sălăşluind-deja în (lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (fiinţării întâlnite în interiorul lumii) 175.

Adevărul ca existenţial nu se situează însă în niciuna dintre aceste două analize ternare la care ne-am referit. Conceptul de adevăr nu poate fi subsumat nici ariei mundaneităţii şi a faptului de a fi în preajmă (să 14 – 24), nici ariei faptului-de-a-fi-laolaltă sau faptului-de-a-fi-sine (să 25 – 27). Tot aşa, el nu poate fi situat între structurile care constituie faptul-de-a-sălăşlui în (să 28 – 38), anume situarea afectivă, înţelegerea şi discursul. Totuşi, problema adevărului este mai aproape de direcţia deschisă de analiza constituentelor esenţiale ale lui *Iti-Sein*, căci prin analiza înţelegerii, a ni luării afective şi a discursului, discuţia lui Heidegger se va plasa sub cupola conceptului de „stare de deschidere” (*V.rschlossenheit*), iar adevărul va fi determinat ca însăşi esenţa stării de deschidere:

[…] starea de deschidere a fost interpretată […] din

punct de vedere existenţial ca fiind adevărul *originar [ursprüngliche Wahrheit], [...] Ade*vărul trebuie conceput ca un existenţial fundamental.[145]

Aşadar, tocmai în orizontul problematicii lui *Sorge*, va Iernaţi za Heidegger conceptul de *Erschlossenheit* (stare de des-I ludere), în raport cu care noi vom putea situa „adevărul", ultimul existenţial ce îşi face apariţia în interstiţiile analiticii I iregătitoare a Dasem-ului. Vom vedea însă imediat că adeväl ui nu este chiar ultimul existenţial adus în discuţie în periplul ontologiei fundamentale ca întreg. Alte două concepte vor primi acest statut, de data aceasta în partea a doua a lui" (/; / *und Zeit*: sfârşitul şi totalitatea. În orice caz, ponderea existenţialului adevărului în analiza fenomenului morţii este I Ivparte de a fi neglijabilă, importanţa sa vădindu-se cu precădere în ceea ce priveşte certitudinea (*Gewißheit*) existenţială îi faptului de a fi întru moarte, care va genera certitudinea de sine însuşi, temeiul stării de hotărâre ce este marca disllnctivă a autenticităţii *Dasein*-ului. Oricum, adevărul este dimensiunea cea mai originară a stării de deschidere. Iar dacă adevărul este considerat un existenţial, va trebui să clarifi-l.lui şi ce statut capătă starea de deschidere în analitica existenţială.

Erschlossenheit nu este, după cum am văzut, un existenţial al Dfisem-ului. Nu este sigur nici dacă este cu adevărat o structură a constituţiei de fiinţă a acestei fiinţări. Ce este atunci starea de deschidere? Putem semnala dintru început că acest concept are atât o uzanţă generală, cât şi una particulară, aplicată. La nivel general, Heidegger spune în mai multe rânduri că „*Dasein-ul* este propria sa stare de deschidere"[146], afirmând de altfel că *das Da* (locul-de-deschidere) – aid-ul (*Da*) în care fiinţa (*Sein*) *Dasein*-ului survine şi este înţeleasă – este această

145 SuZ, p. 297. Vezi şi SuZ, p. 226: „Adevărul, înţeles în sensul său I vi mai originar, aparţine constituţiei fundamentale a Dasem-ului. Termenul semnifică un existenţial."

146 SuZ, p. 133.

„stare de deschidere esenţială”[147][148]. Starea de deschidere a faptului-de-a-fi-în-lume (*die Erschlossenheit des in-der-Welt-scins*) este uneori identificată cu fiinţa locului-de-deschidere (*das Sein des Da*) *m*. Se spune apoi că „structura grijii [...] adăposteşte în sine starea de deschidere a Dasem-ului”.[149]

La un nivel mai particular, avem mai multe apariţii locale ale conceptului de *Erschlossenheit*. Pe de altă parte, situarea afectivă (*Befindlichkeit*) ca atare este determinată ca un fel fundamental existenţial (*existenziale Grundart*) al stării de deschidere; este vorba de o deschidere a lumii, a Dasem-ului-laolaltă şi a existenţei (*Erschlossenheit imn Welt, Mitäasein und Existenz*) [150][151]; iar angoasa este considerată o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului (*ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*) *162*. Şi înţelegerea este numită uneori stare de deschidere; starea de deschidere a înţelegerii este determinată de o deschidere a lui „învederea-a”(*Worumwillen*) şi a semnificativităţii (*Bedeutsamkeit*) *163*. La rândul său, discursul este cel care articulează la nivelul semnificaţiei (*bedeutungsmäßîn artikuliert*) starea de deschidere[152].

Starea de deschidere ca atare a *Dasein*-ului pare a fi cupola înglobatoare a acestor deschideri „locale”. *Dasein*-ul are *acces deschis* la fiinţarea din jurul său (unealtă sau alt *Dasein*), dar şi la sine, printr-o „deschidere”. Starea de deschidere indică astfel *orizontul accesibilităţii Dasein*-ului, faptul că acestei fiinţări îi sunt deschise şi accesibile

---

147 SuZ, p. 132.

148 SuZ, p. 160.

149‘ «o SuZ, p. 220.

150 SuZ, p. 137. De altfel, se vorbeşte de o „stare de deschidere a Dflscm-ului-laolaltă al celorlalţi care aparţine faptului-de-a-fi-laolaltă [die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer]"; SuZ, p. 123.

151 SuZ, p. 143. Cf. şi p. 152: „Ca stare de deschidere a locu- lui-de-deschidere, înţelegerea priveşte întotdeauna întregul faptului-de-a-fi-în-lume."

152 SuZ, p. 161.

alte fiinţări. În acest sens *Dasein*-ul este deschis: pentru el „a avea acces la…" este un fapt esenţial. O[153]r[154], Dase*in-ul a*re acces la lumea înconjurătoare, la semenii săi şi la sine însuşi prin cele câteva maniere fundamentale ale existenţei sale: prin situarea afectivă, prin înţelegere şi prin discurs. Există însă mai multe variante referitoare la constituirea stării de deschidere: uneori se spune că Ersc*hlossenheit este* constituit doar din Befi*ndlichkeit şi* Vers*tehen166, al*teori din Befi*ndlichkeit, Ver*s*tehen şi* Rede*167, al*teori din Befi*ndlichkeit, Ver*s*tehen, Ver*f*allen şi* Rede*166. Pr*imordiale par că rămân situarea afectivă şi înţelegerea, a căror co-originaritate este deseori subliniată. Discursul, se spune, articulează semnificativitatea stării de deschidere; iar căderea, fără să fie un existenţial cum sunt toate celelalte, le modalizează pe acestea: aşa cum avem de a face cu o situare afectivă „căzută" (frica), tot aşa avem de a face cu un discurs „căzut" (în ipostaza flecărelii), sau cu o înţelegere „căzută" (sub chipul ambiguităţii). După cum vom vedea, fiecare dintre aceste ipostaze căzute va fi constitutivă pentru modul neautentic de a se raporta la moarte al Dasem-ului.

Rezumând, putem spune că prin starea de deschidere lumea şi fiinţările intramundane sunt deschise pentru *Dasein* şi tot prin starea de deschidere *Dasein*-ul îşi este deschis lui însuşi. Însă, fiind deschis lui însuşi (avându-se pe sine, raportându-se la sine şi cunoscându-se pe sine, iar aceasta în sensul cel mai larg cu putinţă), *Dasein*-ul poate în acelaşi timp să se disimuleze pe sine: el se ratează pe sine, se pierde din vedere, îşi obturează accesul la deplinătatea propriului sine. Scopul analiticii existenţiale este acela de a surprinde această fiinţare în deplinătatea

153 în cursul din 1929-1930, Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, Heidegger va descrie accesul Dflse/n-ului şi starea sa de deschidere, prin raportare la animal şi la piatră: piatra nu este deschisă, ea nu are nici un fel de deschidere şi nici un fel de acces, nici la sine şi nici la fiinţarea înconjurătoare; ea este lipsită de lume (weltlos); animalul însă are un acces limitat, fiind sărac în lume {welt-arm) şi, am putea spune, cu o stare de deschidere sărăcită.

154 SuZ, pp. 269, 270, 334-335.

fiinţei sale. Cum însă este atins un astfel de ţel? Prin identificarea acelor fenomene în care Dasem-ul însuşi se surprinde în mod deplin pe sine însuşi. De aceea angoasa este considerată o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului: pentru că ea are, în viziunea lui Heidegger, puterea de a pune în mod deplin *Dasein-vi* în faţa lui însuşi în integralitatea sa. Dacă orice raport (la sine şi la fiinţările întâlnite în lume) se înfăptuieşte prin starea de deschidere esenţială *Dasein*-ului, deplinătatea stării de deschidere ar consta într-o raportare deplină la sine însuşi, printr-o deplină apropiere a propriului sine. Or, acest „fapt" va fi descris şi determinat ca autenticitate, ca stare de hotărâre, ca „adevăr al existenţei". Starea de hotărâre (*Entschlossenheit*) este o autentică stare de deschidere (*eigentliche Erschlosseriheit*) a Dfisc/n-ului[155]. „Starea de deschidere cea mai originară, adică cea mai autentică – în care *Dasein*-ul poate fi ca putinţă de a fi – este *adevărul existenţei*."[156]

Aşadar, în cadrul problematicii stării de deschidere, tema adevărului are un loc privilegiat[157]. În paragraful 44, analiza va lua însă un drum ocolit. Heidegger porneşte de la sensul uzual al adevărului, ca acord între intelect şi lucruri. El va deconstrui această interpretare tradiţională, arătând că la baza adevărului prepoziţional stă un adevăr ontic, anume starea de descoperire (*Entdecktheit*) a fiinţării vizate de respectiva propoziţie, iar starea de descoperire a fiinţării este, la rândul său, făcută cu putinţă de starea de deschidere a Dasem-ului. Traversând triada acord (*Übereinstimmung*) – descoperire (*Entdecktheit*) – deschidere (*Erschlossenheit*), Heidegger ajunge la acest din urmă stadiu pe care îl numeşte „fenomenul adevărului în forma lui cea mai originară" (*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*) *192*.

---

155 SuZ, p. 335.

156 SuZ, p. 221.

157 Despre adevărul fenomenologic se spune că ar fi, ca stare de deschidere a fiinţei (Erschlossenhcit vom Sein), veritas transccndcntalis (SuZ, p. 38).

e) Existenţialii situaţi în afara analizei pregătitoare a Dasein-ului: sfârşitul şi totalitatea

Iată-ne ajunşi la finalul desfăşurării evantaiului de existenţiali din *Sein und Zeit*. E drept, ne-am limitat doar la analiza existenţialilor determinaţi explicit de Heidegger ca atare, încercând să surprindem *in concreto* funcţionalitatea fiecăruia şi locul pe care îl ocupă în cadrul arhitectonicii ontologiei fundamentale, în ramificaţiile şi palierele acestei construcţii filosofice. Am văzut că existenţialul integrator al sălăşluirii (In*Sein*) a fost radiografiat din două puncte de vedere: întâi de toate, sălăşluirea *Dasein*-ului a fost surprinsă „transversal" ca *Umwelt*, *Mitwelt*, *Scibstiuelt*, pentru ca apoi să fie explicitate structurile sale „de adâncime": *Verstehen*, *Befindlichkeit* şi *Rede*.

Însă şirul existenţialilor nu s-a oprit aici, căci am mai surprins un existenţial în afara acestor ramificaţii, anume în aria stării de deschidere, în problema adevărului. În fine, ajunşi la sfârşitul primei secţiuni a lucrării, am putea spera că şirul existenţialilor s-a încheiat, urmând ca partea a doua să expună funcţionarea lor într-un orizont temporal. Însă, încă o dată, nevoia noastră de simetrie este pusă în dificultate. Şirul existenţialilor nu se încheie odată cu paragraful 44 şi expunerea lor nu se limitează la prima secţiune din *Fiinţă şi timp*. iată, identificăm şi în secţiunea a doua a lucrării, la începutul paragrafului 48, două astfel de investiri: sfârşitul şi totalitatea. Aid Heidegger spune: „[…] înţelegerea sfârşitului şi a integralităţii [Ende *und Ganzheit] se* va consolida prin modificarea lor ca existenţiali, fapt care ne va garanta posibilitatea unei interpretări ontologice a morţii". 193

Nu avem clarificări suplimentare în raport cu această atribuire a statutului de existenţial sfârşitului şi totalităţii. Desigur, fiecare dintre aceste concepte vor fi distinse de un uzaj categorial. Sfârşitul Dasem-ului ca existenţial nu trebuie judecat după măsurile categoriale ale sfârşiturilor fiinţărilor care nu sunt de natura Dosezn-ului: atunci când drumul sau pâinea se sfârşesc, sfârşitul lor nu e compatibil

ontologic cu sfârşitul Dfisem-ului, deoarece pentru *Dasein* sfârşitul său este în mod esenţial o posibilitate (şi nu un fapt) şi deoarece *Dasein*-ul îşi are sfârşitul doar ca fapt de a *fi întru* sfârşit, care e totodată un *fapt* de a fi întru sfârşit. De asemenea, nici totalitatea Dasem-ului nu va trebui determinată categorial ca sumă, ca adunare şi punere-laolaltă a unor părţi pentru moment disparate, ci totalitatea sa existenţială va fi o putinţă-de-a-fi-întreg. Cei doi existenţiali, ultimii expuşi pe lista lui Heidegger, sunt aşadar de primă importanţă pentru subiectul lucrării noastre.

f) Caracteristicile existenţialilor

După această desfăşurare a structurilor conceptuale cărora li se atribuie titlul explicit de *Existenzial*, ne putem întreba care sunt caracteristicile existenţialilor şi cum i-am putea determina pe aceştia. Să menţionăm pentru început un singur lucru: faptul că Heidegger nu limitează lansarea (investirea) existenţialilor la prima secţiune a lui *Sein und Zeit*, ne ridică o altă serie de întrebări în privinţa sensului *riguros* al acestui concept. Dacă sfârşitul şi integralitatea sunt existenţiali, atunci de ce nu ar fi existenţiali şi alte fenomene („concepte”) fundamentale ce intervin în secţiunea a doua a lucrării, precum conştiinţa, vina, nimicnicită tea, starea de hotărâre, istoria, timpul sau chiar faptul de a fi întru moarte? întrebarea revine: ce separă conceptele determinate ca existenţiali de alte concepte fundamentale, de ordinul Dasezn-ului, care nu sunt existenţiali? Ce note specifice revin acestor structuri care ajung la dignitatea conceptuală de a forma însăşi constituţia de fiinţă a Dfisem-ului. Ce trăsături le sunt comune acestor „componente” esenţiale ale fiinţei noastre?

Vom analiza în cele ce urmează câteva posibile note definitorii ale conceptului de *Existenzial*. Spunem „posibile”, deoarece în cele din urmă analiza va arăta că fiecare caracteristică ce se poate atribui conceptului de existenţial suferă cel puţin o excepţie. Conceptul de existenţial se va determina aşadar drept un concept

aporetic, refractar la orice definire aplicată. Este poate vorba de un concept dinamic, mobil, unul care nu se lasă fixat într-o singură definiţie.

Existenţial şi categorie. Singura „definiţie" a termenului substantival de „existenţial" este următoarea: „Deoarece se determină pornind de la existenţialitate, caracterele fiinţei Dasem-ului le numim *existenţiali*". *194* însă ceea ce rămâne indeterminat este tocmai următorul fapt: ce anume poate fi considerat caracter al fiinţei Dasezn-ului (*Seinscharakter des Daseins*) şi ce nu? Cel mai larg şi mai vag răspuns ar fi că sub acest titlu ar intra aproape tot ceea ce desfăşoară analitica existenţială în privinţa acestei fiinţări. Însă cu un astfel de răspuns discuţia noastră nu înaintează niciun pas. Să urmărim însă textul.

Conceptul de existenţial este diferenţiat apoi doar în raport cu determinările de fiinţă care nu sunt de ordinul Dasrm-ului. Heidegger numeşte *categorii* aceste determinări care nu sunt pe măsura Dasezn-ului. Paradoxal, filosoful determină într-un mod mult mai aplicat termenul de categorie, prin recurs la etimologia sa greacă. Conceptul de „existenţial" rămâne însă destul de neprecizat, fapt care va genera, după cum vom vedea, mai multe dificultăţi. Singura determinare suplimentară este următoarea: „Existenţialii şi categoriile sunt cele două posibilităţi fundamentale pentru caracterele fiinţei [*Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren*]. Fiinţarea care le corespunde cere să fie interogată primordial de fiecare dată într-un mod diferit: fiinţarea este un *cine* (existenţă) sau un *ce* (simplă-prezenţă în sensul cel mai larg) " 195. Aşadar, atât existenţialii cât şi categoriile sunt determinări ontologice, primele referindu-se la fiinţa Dasem-ului, în timp ce celelalte se referă la fiinţa fiinţărilor diferite de *Dasein*. Vom întâlni aşadar structuri „ontologic-categoriale", precum *Zuhandenheit* sau *Vorbandenheit*, şi structuri „ontologic-existenţiale", precum In*Sein* sau *Sein bei*.

Însă dacă nota esenţială a unui *Existenzial* ar fi că se

delimitează net de o *Kategorie*, atunci ar părea obligatoriu ca orice existenţial determinat să se diferenţieze în raport cu o categorie, care i-ar corespunde.

Totuşi, singurele determinări ale unor existenţiali *prin raport cu* categorii corespunzătoare sunt *Sein bei*, In*Sein*, *Ende* şi *Ganzheit*. Heidegger determină existenţialul *Sein bei* prin delimitarea de sensul categorial al alăturării (*Beisammensein*) *196* sau de o „aflare alături”(*Nebeneineinder*) obiectuală. Tot aşa, existenţialul *însein* este demarcat în raport cu sensul categorial al includerii spaţiale (*inwendigkeit*) *197*. Paragraful 48 va indica o serie de sensuri categoriale ale sfârşitului şi totalităţii care sunt esenţial distincte de sensul existenţial al acestor concepte (pentru sfârşit: împlinirea, oprirea şi dispariţia; pentru totalitate: suma) 198. Însă în raport cu ce categorii pot fi determinaţi şi delimitaţi ceilalţi existenţiali?

— 5 *SuZ*, p. 45.

196 *SuZ*, p. 55: „«Faptul-de-a-fi în preajma-lumii, în calitatea lui de existenţial, nu semnifică niciodată faptul-de-a-fi-simplă-prezenţă-laolaltă [*Beisamnten-vorhanden-sein*] propriu unor lucruri oarecare”.

197 *SuZ*, p. 56: „Ceea ce trebuie făcut în primă instanţă este să sesizăm deosebirea de ordin ontologic dintre faptul-de-a-sălăşlui în ca existenţial şi «includerea spaţială» a fiinţărilor simplu-prezente unele în altele [*der «inwendigkeit» von Vorbandenem untereinander*], care este o categorie”.

198 *SuZ*, pp. 242 – 243.

Am putea presupune – însă rămâne o supoziţie – că mundaneitatea ca existenţial ar putea fi determinată prin delimitarea de categoria întregului (*das All*). Am putea conjectura, de asemenea, că şi sensul existenţial al adevărului (ca stare de deschidere, *Erschlossenheit*) ar putea fi pus în legătură cu sensul categorial de stare de descoperire (*Entdecktheit*) sau chiar cu acela de *adecvatio*. În sfârşit, dacă spaţialitatea şi temporalitatea *Dasein*-ului ar fi fost considerate *existenţiali* (însă nu sunt considerate

astfel!), le-am fi putut delimita de *categoria* spaţiului omogen şi tridimensional şi de *categoria* timpului înţeles ca succesiune matematică a unor acum-uri identice.

Însă există o serie de existenţiali – precum preocuparea, dezdepărtarea, rânduirea unui spaţiu, grija pentru celălalt, impersonalul „se", situarea afectivă, înţelegerea, posibilitatea, proiectul, sensul sau discursul – pentru care ar fi foarte dificil să identificăm categorii corespondente. Este vorba, după cum se poate lesne observa, tocmai de acei existenţiali care constituie structurile lăuntrice ale sălăşluiţii.

Existenţialii sunt apriorici şi transcendentali. Cele mai neproblematice trăsături ale existenţialilor sunt caracterul lor aprioric şi transcendental. Nu sunt puţine pasajele care arata că proiectul filosofic heideggerian este un *proiect aprioric*. De altfel, Heidegger însuşi spune că ţine de esenţa demer-Hului filosofic ca acesta să aibă drept temă *apriori*-ul şi nicidecum faptele empirice ca atare 199. În ceea ce priveşte propriul proiect filosofic, Heidegger subliniază dintru început că *Inder-Weltsein* este o „constituţie necesară *a priori* a *Dasein*-ului"[158], că determinările fiinţei Dasem-ului trebuie înţelese *a jiriori* pe baza lui *in-der-Welt-sein* şi că sarcina analiticii *Danci n-ului* este aceea de „a scoate în evidenţă acel *apriori* care trebuie să fie vizibil pentru ca întrebarea «ce este omul?» să poată fi discutată filosofic"[159]. Articularea existenţialilor constituie *a priori*-ul existenţial al fiinţei *Dasein*-ului. Iar în măsura în care intenţia heideggeriană este una fundamental-ontologică (vizând să elucideze sensul fiinţei), rezultatele analiticii *Dasein-ului* nu fac decât să pună anumite baze pentru un discurs fundamental-antropologic, fără să îl poată suplini ca atare pe acesta. La rândul său, acest discurs antropologic nu se poate pomi decât de la un demers aprioric: „[…] rezultatele de până acum cer întregiri în vederea unei elaborări complete a apri*ori-ului*

---

158 2 0° SuZ, p. 53.

159 SuZ, p. 45.

existenţial propriu antropologiei filosofice”.[160]

Fiind esenţialmente aprioric, demersul heideggerian este inevitabil situat în descendenţa proiectului aprioric kantiano-husserlian al filosofiei europene. În aceeaşi măsură şi în aceeaşi descendenţă, proiectul heideggerian este un proiect *transcendentalist*: Heidegger va spune chiar că fiinţa este un „general” transcendentall[161] şi că timpul este orizontul *transcendental* al întrebării privitoare la fiinţă[162]. Mai mult, Heidegger va afirma universalitatea *transcendentală* a fenomenului grijii şi a tuturor existenţialilor[163].

Chiar dacă Heidegger este moştenitorul tradiţiei aprioric-transcendentale a filosofiei europene, am putea oare presupune că *Dasein-vi*, anume fiinţa sa, adică articularea existenţialilor (cu alte cuvinte: existenţialitatea existenţei), este o reformulare radicală a *subiectivismului* filosofiei moderne? Constituţia *Dasein*-ului este oare doar o reformulare a subiectivităţii transcendental-apriorice kantiano-husserliene? Putem oricum observa că dintre cei trei piloni ai proiectului filosofiei moderne – Descartes, Kant şi Husserl – Heidegger are afinităţi esenţiale doar cu Kant şi cu Husserl; în schimb, faţă de Descartes, atitudinea sa este foarte defavorabilă. Descartes, fondatorul tradiţiei subiectivităţii în filosofia modernă, este foarte criticat în *Sein und Zeit*, iar Heidegger a denunţat în repetate rânduri structura subiect-obiect, ca una 11 între cele mai persistente şi mai periculoase aluviuni ale metiifizicii occidentale. Aşadar, dacă Heidegger poate fi pus în descendenţa filonului *aprioric-transcendentalist* al filosofiei moderne, nu acelaşi lucru se poate spune şi despre filonul *subiectivist*.

Heidegger a contestat definirea fiinţei omului prin conceptul de subiect, iar conceptul de *Dasein* vine tocmai să submineze şi să participe la destrucţia conceptului de

160 SuZ, p. 131.
161 SuZ, p. 3.
1622 « SuZ, p. 51.
1632 ” SuZ, p. 199.

subiect. Altfel spus, Heidegger propune prin conceptul de *Dasein* *o* alternativă la conceptul tradiţional de subiectivitate, o „şuii iectivitate" factică şi situată dintru început într-o lume, şi nu una care este situată opozitiv în raport cu aceasta, prima A ca într-o „carcasă" în ea însăşi, o carcasă din care, apoi, lese către lumea „obiectului", a ceea ce stă în faţa sa, în opoziţie cu sine (*Gegenstand*). Caracterul transcendental-aprioric al structurilor acestei noi „subiectivităţi" se modifică la rândul său: nu este vorba de un apriorism obţinut printr-o purificare de concret, printr-o abstractizare de orice stare „naturală", printr-o izolare de orice câmp factic. Dimpotrivă: „Grija [...] este existenţial-aprioric «anterioară» oricărei atitudini sau «stări» factice a Dase*in-ului*, aflându-se din capul locului în a*ce*stea". Nu[164] este nevoie de o stare excepţională de abstractizare teoretică pentru a ajunge la structurile apriorice ale Dasem-ului, deoarece „în cotidianitatea medie, şi chiar în modul neautentilităţii, rezidă a pr*io*ri *str*uctura existenţialităţii". Aş[165]adar, critica ideii de conştiinţă şi a celei de subiect nu contravine unei elaborări tehnice a ideii de apriori: „Respingerea unei «conştiinţe în genere» nu înseamnă negarea apriori-ului, tot aşa cum postularea unui subiect idealizat nu garantează o aprioritate pe deplin întemeiată, ca aceea n Dfisezn-ului."[166]

Existenţialii sunt neutri din punct de vedere ontic. Existenţialii sunt principial indiferenţi în raport cu concretizările modale ale autenticităţii şi neautenticităţii, şi se concretizează ei înşişi în modalităţi *existenţiele*. Spre exemplu, situarea afectivă, ca existenţial, este neutră principial în raport cu autenticitatea şi neautenticitatea. Însă ea se poate concretiza la nivel existenţiel fie ca dispoziţie afectivă neautentică (iar aici Heidegger analizează exemplul fricii), fie ca dispoziţie afectivă autentică (iar aici Heidegger dă exemplul privilegiat al

164 SuZ, p. 193.

1652 67 SuZ, p. 44.

166 SuZ, p. 229.

angoasei). Alt exemplu: discursul (*Rede*) ca existenţial se poate modaliza la nivel existenţiel fie sub modul neautenticităţii, ca flecăreală (*Gerede*), fie ca discurs autentic (ca tăcere, reticenţă şi ascultare). Astfel, nu există o diferenţiere *ontologică* între existenţiali ai autenticităţii şi existenţiali ai neautenticităţii, ci una ontic-*existenficlă* între concretizările autentice şi cele neautentice ale diverşilor existenţiali.

Acest criteriu este încălcat însă de cel puţin un existenţial: impersonalul „se" (*das Man*), care nu este o structură formală neutră, ci este forma sinelui cotidian, căzut în neautentici tate. Ne putem întreba dacă nu avem de a face cu o inconsecvenţă din partea lui Heidegger, şi dacă nu ar fi fost mai potrivit ca şinele (*das Selbst*), în neutralitatea sa formală, să fie considerat drept un *existenţial* ce se poate modaliza la nivel *existenţiel* fie ca sine neautentic (*Man-selbst*) fie ca sine autentic (*eigentliches Selbst*). Am putut identifica, în acest aspect, o ezitare – sau chiar o contradicţie – în textul heideggerian.

Existenţialii determină o anumită dimensiune a fiinţei Dasein-u/i/t. Un existenţial este o structură fundamentală ce marchează, într-o direcţie de sens determinată, constituţia fundamentală a Dosem-ului. Astfel, o dimensiune determinată de sens a fiinţei Dosem-ului este pusă sub jurisdicţia unui existenţial, care este structura fundamentală ce înglobează aria respectivă de sens. Aşadar, un existenţial nu ar trebui, în principiu, să poată fi derivat, dar trebui să fie considerat ca o structură *ultimă* a fiinţei Dosem-ului. Existenţialitatea existenţei, adică articularea apriorică a existenţialilor, constituie

„Încrengătura" de structuri ultime care determină şi I n-formează (sunt donatoare de sens) palierele şi dimensiunile existenţei Dnsem-ului.

În acest sens, am putea înţelege cu uşurinţă de ce anumite structuri specifice Dasem-ului *nu* sunt considerate existenţi. tli. De exemplu, privirea-ambientală (*Umsicht*) se exersează 111 orizontul preocupării şi este subordonată

acesteia; iar dacă I «reocuparea este un existenţial, privirea-ambientală nu este. z\acelaşi lucru l-am putea spune şi în privinţa raportului din-Ire privirea-consideративă (*Rücksicht*) şi grija-pentru-ceilalţi (/ *iirsorge*). Apoi, explicitarea (*Auslegung*) nu este considerată un existenţial pentru că ea e subsumată înţelegerii (*Verstehen*) ca existenţial, fiind fundată în aceasta. La fel, enunţul, I lind un mod derivat al explicitării, nu are de ce să revendice un astfel de statut fundamental. Tot aşa, *Hören*, *Schweigen*, *prache* sau *Mitteilung* nu sunt consideraţi existenţiali în mânură în care se întemeiază în existenţialul discursului (*Rede*). Dacă Heidegger a evitat în mod deliberat să îl determine pe *Mitsein* ca existenţial (ipoteză pe care nu o putem însă proba), un motiv ar putea fi tocmai suprapunerea „jurisdicţională" dintre *Mitsein* şi *Fürsorge*.

Pe de altă parte, putem identifica uneori existenţiali care pnr că se suprapun (cel puţin parţial), care par că intră unul în jurisdicţia altuia. De exemplu, *Sein bei* şi *Besorgen*, faptul de a fi în preajma fiinţării intramundane şi preocuparea eu îi ceste fiinţări intramundane, par că se referă aproape la acelaşi lucru.

Existenţialii sunt co-originari sau pot fi fundaţi unul în celălalt? în repetate rânduri se afirmă că existenţialii sunt m-originari. Dacă sunt co-originari, am putea spune că, principial, niciun existenţial nu poate fi subordonat sau supraordonat altui existenţial, că niciun existenţial nu poate fi f11 ndat într-un alt existenţial. Acest lucru fusese de altfel prefigurat prin punctul anterior, care afirma că un existenţial este fundamental şi că el nu poate fi derivat. (însă „a fi derivat din „şi „a fi fundat în „spun oare unul şi acelaşi lucru?)

Această viziune omogenă asupra existenţialilor – ca structuri co-originare ce aparţin faptului de a fi în lume, fiind fundate în acesta, nefiind însă fundate într-un *alt* existenţial – pare contrazisă de câteva exemple. Bunăoară, Heidegger afirmă că *Scin-bei* (un existenţial declarat) ar fi

fundat în In*Sein*, care este la rândul său tot un existenţial[167]. Dacă este fundat, nu înseamnă oare că nu mai e nici originar, nici fundamental, ci derivat? Mai mult, într-un anumit pasaj, se afirmă că situarea afectivă (deci un existenţial) se întemeiază atât în starea de aruncare[168], cât şi în trecutul esenţial[169] (care nu sunt existenţiali).

Pe de altă parte, situarea afectivă[170], înţelegerea[171] şi adevărul[172] sunt considerate existenţiali *fundamentali*[173]. Acest lucru nu pare să implice oare o anumită ierarhie în cadrul structurii existenţialilor? Prin determinarea lui *Befindlichkeit*, lui *Verstehen* şi lui *Wahrheit ca fundamentalen Existenzialien*, nu rezultă oare că ceilalţi existenţiali sunt ne-fundamentali sau „nu tot atât de fundamentali"? Heidegger vorbeşte într-un alt pasaj de „universalitatea" transcendentală „a fenomenului grijii şi a *tuturor* existenţialilor fundamentali"[174]. Şi acest enunţ poate fi interpretat în două moduri distincte: pe de o parte, se poate spune că implicit toţi existenţialii sunt fundamentali şi, ca atare, toţi au o universalitate transcendentală. Pe de altă parte, s-ar putea înţelege că doar acei existenţiali care mint fundamentali acced la această universalitate transcendentală. Nu putem însă decide care este interpretarea cea nilecvată.

În sfârşit, discursul este caracterizat drept un existenţial *originar*[175]. Înseamnă oare că toţi existenţialii

---

167 SuZ, p. 54. „Das «Sein bei» der Welt [...] ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial."

168 SuZ, p. 340: „Die Befindlichkeit gründet daher in der Gewor-

169 Ibidem: „Befindlichkeit gründet primär in der Gewesenheit."

170 SuZ, p. 134.

171 SuZ, pp. 143,150, 336.

172 SuZ, p. 297.

173 SuZ, p. 160. „Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen."

174 SuZ, p. 199: „transzendentale «Allgemeinheit» des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien" [s.n.J.

175 SuZ, p. 161: „Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlich- Mt

sunt originari, min că, dimpotrivă, în contextul *tuturor* existenţialilor disi insul se individualizează prin aceea că este originar? E drept A, în mai multe rânduri, se afirmă co-originaritatea situării iifuctive, a înţelegerii şi a discursului[176], în sensul că primeli> două, co-originare fiind[177], sunt în mod co-originar determinate de discurs[178]. Înseamnă oare că aceşti trei existenţiali mint doar ei „originari şi fundamentali"? O serie de pasaje I iludează în favoarea acestui fapt, în măsura în care starea de Ivschidere a Dasem-ului (*Erschlossenheit*) este constituită prin *Befindlichkeit*, *Verstehen* şi *Rede*[179]. Însă „originar" şi „fundamental" sunt oare atribute interşanjabile? Ceva este originar în măsura în care e fundamental sau invers, ceva e fundamental în măsura în care este originar? Pe de altă parte, o anumită structură, dacă nu este originară şi fundamentală, ripriorică şi transcendentală, mai poate fi ea considerată un existenţial?

Ideea că un existenţial poate fi fundat într-un alt existenţint, că putem identifica raporturi de fundare în cadrul existenţialităţii, în „interiorul" acesteia, ne poate duce cu gândul la o *arhitectonică* a existenţialilor, la o structură *ierarhică* a lor. Atunci, cum vor mai fi *co-originari* aceşti existenţiali? Şi cum ar trebui să concepem acest raport de fundare? Să ne referim însă la un pasaj care pare să ne ofere o cheie pentru descifrarea acestei aporii.

---

des Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist [...]"

176 SuZ, p. 161: „Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen exi- »Ivnzial gleichursprünglich."

177 SuZ, p. 142: „Die Befindlichkeit ist eine der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des «Da» hält. Gleichursprünglich mit ilir konstituiert dieses Sein das Verstehen. Befindlichkeit hat je ihr Vi-i filändnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist Immer gestimmtes." Cf. de asemenea, SuZ, p. 160.

178 StiZ, p. 133: „Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprün- Itlli-h bestimmt durch die Rede."

179 SuZ, p. 220: „Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Ver- eli'lu-n und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, ilrtM In-Sein und das Selbst."

Dacă, aşadar, deschidem o cercetare tematică în privinţa faptului-de-a-sălăşlui în [In*Sein*], nu o facem cu gândul de a anula originaritatea fenomenului [*Ursprünglichkeit des Phänomens*] prin derivarea lui din alte fenomene [*durch Ableitung aus anderen*], adică recurgând la o analiză inadecvată, care ar echivala cu o disoluţie [*Auflösung*]. Însă faptul că ceva originar nu poate fi derivat [*Unableitbarkeit eines Ursprünglichen*] nu exclude defel o multiplicitate a caracterelor de fiinţă din care el e constituit [*Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaklere*], Iar din moment ce se arată, ele sunt, existenţial vorbind, deopotrivă de originare [*Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich*]. Acest fenomen al *co-originarităţii* momentelor constitutive a fost adesea trecut cu vederea în ontologie, ca urmare a unei tendinţe metodologice necenzurate de a face să provină [*Herkunftsnachweisung*] totul şi orice dintr-un „temei originar" simplu [*einfachen „Urgrund"*].[180]

Trebuie aşadar să conştientizăm că modul „clasic" de a ne interoga în privinţa raportului dintre „ceea ce fundează" (principiul, temeiul) şi „ceea ce este fundat" (întemeiatul) nu mai este complet valabil în construcţia heideggeriană. „A face să provină totul şi orice dintr-un temei originar simplu" este în fond paradigma clasică a filosofiei, *in nuce* la Platon şi Aristotel, deplin elaborată în henologia neoplatonismului şi dusă la extrem în sistemul absolut al lui Hegel. Heidegger pare că se rupe de această tradiţie, reformulând problema temeiului, a fundamentului, a fundamentării, a fundamentalului, şi a originarului într-un alt mod şi într-o altă direcţie. Pentru a arăta cum se petrece acest lucru ar fi însă necesară o investigaţie separată.

g) Heidegger şi logica modală

Am putut urmări în incursiunea noastră de până acum funcţionalitatea mai multor concepte de ordin modal pe care I leidegger le pune în joc, fără să precizeze

180 SuZ, p. 131.

întotdeauna graniţele dintre termenii învecinaţi. Avem astfel mai multe concepte modale, între care trei sunt dominante: *Modus* (cu variaţiile *Grundmodus* şi *Seinsmodus*), *Art* (*Grundart* şi *Seinsart*) şi *Weise* (*Seinsweise*, *Grundweise*). Întrebarea noastră vizează interacţiunea şi interferenţa dintre existenţialii /) fise? z „n-ului şi structurile exprimate de aceste concepte modale. La o analiză atentă a ocurenţelor, vedem că nu e foarte uşor să distingem, bunăoară, între „mod fundamental"(*Grundmodus*), „fel fundamental" (*Grundart*) şi „manieră fundamentală" (*Grundweise*).

Existenţial, fel de a fi (Seinsart) *sau „fel fundamental"* (Grundart) *al* Dasein-*ului*. Anumiţi existenţiali sunt determinaţi ca „fel fundamental" (*Grundart*) al *Dasein*-ului. Astfel, situarea afectivă (*Befindlichkeit*) este determinată ca „cine *i existenzialc Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitäasein und Existenz*"[181] sau ca *„cine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist*"[182]. La rândul ei, înţelegerea (*Verstehen*) este explicitată ca, */iie Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens*"[183]. În sfârşit, *Besorgen* şi *Fürsorge* (preocuparea şi grija pentru celălalt) sunt determinate ca posibile feluri fundamentale ale sălăşluirii (*die möglichen Grundarten des* In*Seins*) [184]. Însă conceptul de „fel fundamental" nu se limitează doar la existenţiali, ci se referă şi la alte structuri ale Dasem-ului care nu sunt existenţiali, precum căderea

(*Verfallen*) [185], starea de aruncare (*Geworfenheit*) [186],

---

181 SuZ, p. 137.

182 SuZ, p. 139.

183 SuZ, p. 170. Cf. de asemenea SuZ, p. 315: „Daß Verstehen selbst eine Grundart des Seins des Daseins ausmacht"

184 SuZ, p. 176.

185 Verfallen ca Grundart des Seins des Da (SuZ, p. 137), sau ca Grund- art des Seins der Alltäglichkeit (p. 175).

186 Geworfenheit ca Grundart dieses Seienden, gemäß der es an die besorgte Welt ausgeliefert ist (SuZ, p. 199).

starea de deschidere (*Erschlossenheit*) [187], stranietatea (*Unheimlichkeit*) [188] sau chiar faptul de a te angoasa (*Sichängsten*) [189]. Conceptul de „mod fundamental" (*Grundmodus*) este mai puţin spectaculos, el fiind atribuit, într-un pasaj izolat, doar înţelegerii[190]. Tot o ocurenţă izolată şi lipsită de elocvenţe semantice comportă şi conceptul de „manieră fundamentală" (*Grundweise*): privirea-ambientală, privirea considerativă şi transparenţa sunt considerate „maniere fundamentale" ale fiinţei privirii[191].

Raportul dintre *Seinsart* (fel de a fi) şi *Grundart* (fel fundamental) nu este însă foarte clar. Strict terminologic, am putea presupune că la temeiul oricărui „fel de a fi" ar sta un „fel fundamental", care ar avea şi statutul de existenţial. Am văzut, bunăoară, că situarea afectivă (*Befindlichkeit*, care e indubitabil un existenţial) este determinată ca „fel fundamental" (*Grundart*) al stării de deschidere a *Dasein*-ului[192]. Acesteia i-ar fi subordonată dispoziţia (*Stimmung*), care este un „fel de a fi" (*Seinsart*), ce-i drept „originar", al Dase/n-ului[193]. Şi înţelegerea (la rândul ei un existenţial) este considerată un „fel fundamental" (o *Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens*[194]), în timp ce putinţa de a fi (*Sein-können*), care îi este subordonată, este considerată un „fel de a fi"

187 SuZ, p. 220: „Erschlossenheit ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist."

188 SuZ, p. 277: „Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins."

189 SuZ, p. 188, „eine Grundart des In-der-Welt-seins".

190 SuZ, p. 143: Verstehen ca „Grundmodus des Seins des Daseins".

191 SuZ, p. 146: Umsicht, Rücksicht, Durchsichtigkeit ca „Grundweisen des Seins des Sicht".

192 SuZ, p. 137: „Sie [Befindlichkeit] ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Weltsein ist"; Cf. şi p. 139: „Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist."

193 SuZ, p. 136: „die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Da-

194 SuZ, p. 170.

(SeinsartJ[195]. Oricum, trebuie să semnalăm că nu orice existenţial căruia i-ar fi subsumat un „fel de a fi" al *Dasein*-ului este în mod automat un fel fundamental, o *Grundart*: de exemplu: mundaneilatea (*Weltlichkeit*) ca existenţial[196] nu este o *Grundart*, în timp ce „mundan" (*weltlich*) este un „fel de a fi"(*Seinsart*) al *Dasein*-ului[197].

Existenţial şi manieră (Weise). Putem identifica o anumită corespondenţă şi între conceptul de *Existenzial* şi conceptul de manieră (*Weise*). De exemplu, Heidegger enumeră mai multe *maniere* ale faptului-de-a-sălăşlui în (*Weisen des* In*Seins*), care este un existenţial. Este vorba de anumite maniere în care In*Sein* se dispersează (*zerstreut*) şi se fărâmiţează (*zersplittert*): „a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a se ocupa şi a se îngriji de ceva, a întrebuinţa ceva, a abandona şi a face să se piardă ceva, a întreprinde, a realiza, a cerceta, a interoga, a contempla, a discuta, a determina..."[198]

Aceste maniere ale faptului-de-a-sălăşlui în, spune Heidegger, au felul de a fi al preocupării (*Seinsart des Besorgens*) [199]. Aşadar, *Besorgen* este determinat ca un

---

195 SuZ, p. 143: „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können." Pe de altă parte, înţelegerea este alteori considerată doar un „fel de a fi" (Seinsart) al Dflscin-ului, atunci când se raportează proiectiv la propriile posibilităţi, fiind aceste posibilităţi însele. Cf. SuZ, p. 145: „Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist."

196 SuZ, p. 64: „Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial."

1972 34 SuZ, p. 65.

198M 0 SuZ, pp. 56-57: „Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: z.utunhaben mit etwas, hersteilen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen..." Traducere parţial modificată. Pentru a departaja terminologic conceptele modale de Art, Weise şi Modus (cu variaţiile Seinsart, Seinsweise, Seinsmodus, dar şi Grundart, Grundmodus, Grundweise), rezervăm în mod consecvent termenul de „mod" pentru germanul Modus, „fel" pentru Art, şi „manieră" pentru Weise.

199 SuZ, p. 57: „Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend

„fel de a fi” al diverselor „maniere” ale faptului-de-a-sălăşlui în Aşa cum există mai multe maniere ale faptului-de-a-sălăşlui în (*Weisen des in-Seins*), tot aşa există mai multe maniere ale preocupării (*Weisen des Besorgens*). Heidegger enumeră ca „moduri deficiente” ale preocupării: omiterea, neglijarea, renunţarea, luarea unui răgaz[200].

Aşadar, manierele sălăşluirii sunt specii ale acestui gen, tipuri specifice de a fi în lume. Genul vizat (sălăşluirea) se împarte în diverse specii (manierele: a face cutare sau cutare lucru). *Calitatea* tuturor acestor specii subordonate este felul de a fi al preocupării. Această calitate e la rândul ei (într-un alt sens) un gen. Ca gen, preocuparea are o serie de specii subordonate. Aceste specii subordonate sunt împărţite în două mari categorii, numite „moduri”: moduri pozitive („eficiente”), precum hărnicia şi activismul, şi moduri negative (deficiente), precum lenea, omiterea sau neglijarea.

Am putea deduce apoi altă caracteristică a existenţialilor. Un existenţial – în acest caz In*Sein* sau *Besorgen* – are mai multe maniere (*Weisen*): de manifestare, de concretizare, de explicitare. Existenţialul ca atare *se specifică* în şi prin aceste maniere concrete[201]. Heidegger spune chiar că existenţialul se „dispersează” în manierele sale concrete şi se „fărâmiţează” *ca* aceste concretizări. Putem vorbi aşadar de un versant unitar, formal şi transcendental al existenţialului (care este prealabil oricărei dispersii şi fărâmiţări) şi de multiplicarea sa „materială”, de manifestarea sa multiplă şi concretă. Acest „dualism” între unu şi multiplu (dintre ontologic şi

---

zu charakterisierende Seinsart des Besorgens."

200 Ibidem: „Weisen des Besorgens sind auch die defizicnten Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des «Nur noch» in bezug auf Möglichkeiten des Besorgens."

201 Această caracteristică nu se potriveşte însă tuturor existenţialilor analizaţi de Heidegger. De exemplu, mundaneitatea este indubitabil un Existcnzial, însă ea nu are maniere de specificare. Faptul de a se specifica în moduri sau în maniere concrete mai este el atunci o caracteristică?

ontic) va putea fi regăsit de-a lungul întregii lucrări heideggeriene. Punem „dualism" între ghilimele, tocmai pentru că nu există o prăpastie între caracterul unitar-transcendental al existenţialului şi manifestările sale concrete („manierele", *die Weisen*), între unitatea structurii ontologice şi multiplicitatea modalizării sale ontice. In*Sein* ca atare nu există în mod concret decât – de fiecare dată – ca una sau alta dintre modalizările sale: fie ca „a întreprinde", fie ca „a realiza", fie ca „a cerceta", „a interoga", „a contempla" sau „a discuta" etc. Tot aşa, preocuparea ca atare (*Besorgen*), structură transcendental-aprioricã, ontologic-unitară, nu există în mod concret şi nu se manifestă decât ca una sau alta dintre manierele sale posibile: fie ca „a-ţi procura ceva", ca „a te zbate pentru obţinerea a ceva", fie ca „a zăbovi în preajma a ceva" sau „a lăsa (indolent sau leneş) lucrurile în voia lor".

Să notăm că, în privinţa subiectului nostru, conceptul de *Weise* are o importanţă distinctă, în măsura în care Heidegger spune, în paragraful 48 că moartea este „o manieră de a fi [*cine Weise zu sein*] pe care *Dasein*-ul şi-o asumă [*übernimmt*] de îndată ce este"[202][203].

Existenţial şi mod (Modus). Ideea de mod are o amplă utilizare în analitica Dasem-ului, iar câteva dintre ocurenţele pe care le putem identifica intră în conjuncţie cu un existenţial sau altul. De pildă, în § 13 cunoaşterea lumii este considerată un „mod fundat" (*fundierter Modus*) al faptului de a sălăşlui în (In*Scin*). Tot aşa, § 30 determină frica drept „mod" al situării afective (*Modus der Befindlichkeit*). Faptul că „un existenţial are moduri" arată că modul e principial secund, derivat, întemeiat pe un fenomen fundamental, care este determinat ca existenţial. Se va vorbi despre moduri ale grijii pentru celălalt (*Fürsorge*) *2*5* precum şi de moduri ale preocupării (*Besorgen*) *2*6*; bunăoară, pura zăbovire sau faptul-de-a-te-rezuma-să-zăboveşti-în-preajma (*das Nur-noch-*

202 SuZ, p. 245.
203 SuZ, p. 121.

verweilen bei...) va fi considerată un „mod deficient" al existenţialului preocupării (Beso*rgen),* e[204]a[205]re, prin această deficienţă, poate lăsa să apară fiinţarea ca simplă prezenţă. Aş[206]adar, în timp ce conceptul de Exis*tenzial des*emnează un constituent aprioric al fiinţei Dase*in-ului*, conceptul de mod (Modu*s) es*te o concretizare ontică şi existenţielă a acestuia.

Termenul de „mod" este însă utilizat şi în alte contexte. Avem de-a face cu un uzaj „macro" al termenului de mod şi de un uzaj „micro". În primul rând, se vorbeşte despre moduri ale fiinţei[207], despre moduri ale caracterelor fiinţei (*Vorbandenheit* şi *Zuhandenheit*[208], determinate de altfel şi ca „moduri ale realităţii"[209]), despre moduri ale fiinţei fiinţării întâlnite intramundan (anume: existenţa şi realitatea) [210], despre moduri ale temporalităţii (structurile Dasem-ului sunt moduri ale temporalităţii[211]) sau despre moduri ale temporalizării temporalităţii[212]. La nivel „micro", se vorbeşte despre moduri ale (non) întâlnirii ustensilului (*Auffälligkeit*, *Aufdringlichkeit*, *Aufsässigkeit*) [213][214], despre moduri ale lui *Mitäasein*, ale lui

---

204 SuZ, pp. 57,73, 75,104.

205 SuZ, p. 61: „Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei..."

206 SuZ, p. 73: „Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen."

207 SuZ, p. 18: „[...] dacă diferitele moduri şi derivate ale fiinţei [Modi' und Derivate von Sein] devin în fapt comprehensibile în modificările şi derivaţiile lor din perspectiva timpului [...]"

208 SuZ, p. 45.

209 SuZ, p. 211.

210 SuZ, p. 324.

211» 3 SuZ, p. 17.

212 SuZ, pp. 304,329, 335.

213“ 5 SuZ, p. 74.

2142 58 SuZ, p. 121.

Miteinandersein256 şi ale lui *Mitsein*[215], ale fiinţei cotidiene a locului de deschidere (flecăreala, curiozitatea, ambiguitatea) [216] sau despre moduri ale sfârşitului[217].

Între acest uzaj minor şi cel major, putem întâlni un nivel intermediar se vorbeşte despre moduri ale *Dasein*-ului ca atare, despre moduri ale faptului de a fi în lume: autenticitatea şi neautenticitatea. *Eigentlichkeit* şi *Uneigentlichkeit* nu sunt existenţiali, ci „moduri" ale fiinţei Dasem-ului[218]. Autenticitatea şi neautenticitatea sunt, fiecare, un fel posibil de a fi sine (*cine mögliche Seinsart seiner selbst*) [219]. Ele sunt, ca atare, posibilităţi fundamentale ale fiinţei Dase/n-ului[220], posibilităţi fundamentale ale existenţei[221], posibilităţi existenţiele[222], având drept condiţie de posibilitate faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu (*Jemeinigkeit*) [223]. Astfel, în funcţionarea concretă a fiecăreia dintre ele, structura *Dasein-ului* este concretizată modal, adică ontic, adică existenţiel. În acest sens, ca modalizări *concret-existenţiele*, putem înţelege de ce autenticităţii şi neautenticităţii nu le-a fost acordat titlul de *existenţial*, care vizează în principiu o structură apriorică. Orice modalitate şi orice modalizare este aşadar *existenţielă*, ontică, fiind astfel exclusă din aria *ontologică* a existenţialului.

Pentru a verifica rigoarea „logicii modale" inerente analiticii existenţiale, să urmărim şi alte exemplificări ale conceptului de mod. În intimă corelaţie cu modul neautenticităţii, cotidiantitatea medie (*durchschnittliche*

---

215 SuZ, p. 125.
216 SuZ, pp. 133-134.
217 SuZ, p. 245.
218 SuZ, p. 53. Heidegger menţionează în acest context şi indiferenţă modală.
219 SuZ, p. 178.
220 SuZ, p. 191.
221 2 0 SuZ, p. 304.
222 SuZ, p. 350.
223 2 " SuZ, p. 53.

Alltäglichkeit) este determinată drept un mod de a fi al Dasem-ului[224]. Enunţul, conform paragrafului 33, este un mod derivat (*abkünftiger Modus*) al explicitării (*Auslegung*). Tot moduri, însă moduri de a fi

(*Seinsmodi*) ale *Dasein-ului*, sunt considerate „interogarea"(*Fragen*) [225] şi, în urma ei, „vizarea a ceva" (*Hinsehen auf*), „înţelegerea a ceva" şi „sesizarea a ceva" (*Verstehen und Begreifen von*), alegerea (*Wählen*) şi „accesul la..." (Zuga*ng zu) 266. În* structura spaţialităţii existenţiale, apropierea (Nähe*) es*te un „mod al depărtării" (Entf*emtheit). Li*[226]psa istoriografiei (das *Fehlen von Historie) es*te un „mod deficient" (ein *defizienter Modus) al* constituţiei de fiinţă a istoricităţii (Gesc*hichtlichkeit). Ti*[227]mpul are la rândul său „moduri": prezentul, trecutul şi viitorul sunt, fiecare dintre ele, un Zeit*modus. To*[228]ale aceste ilustrări arată că modul este principial derivat şi fundat. Faptul că este deficient sau nu e de mai mică importanţă, acest lucru depinzând strict de „umplerea" sa ontic-existenţielă.

Mod (Modus) *şi modificare* (Modifikation). Cu ideea de modificare, ne aflăm în faţa unui alt concept modal care, alături de *Modus*, *Art* sau *Weise* configurează subtila „logică modală" heideggeriană (care este de fapt o logică ontologică, o ontologie modală). Heidegger spune explicit că prin modificări se ajunge la moduri, aşa cum e cazul, bunăoară, a enunţului ca mod derivat al explicitării[229]. În

---

224 SuZ, p. 50: „Alltäglichkeit ist [...] ein Seinsmodus des Daseins".

225 SuZ, p. 7: „Das Fragen dieser Frage ist als SeiMsmodus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist - vom Sein".

226 SuZ, p. 103.

2272 78 SuZ, p. 20.

228 SuZ, p. 25.

229 SuZ, p. 157: „Inwiefern wird sie aber zu einem abkitnftigcn Modus der Auslegung? Was hat sich an ihr modifiziert? Wir können die Modifikation aufzeigen, wenn wir uns an Grenzfälle von Aussagen halten, die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der «einfachsten» Aussagephänomene fungieren."

acest caz, avem de a face cu o modificare ontologic-existenţială[230]. Întâlnim aceeaşi idee de „modificare existenţială" la pagina 146, unde Heidegger spune că „transpunerea de sine a înţelegerii" (*das Sichverlegen des Verstehens*) în posibilităţile sale fundamentale (adică înţelegerea autentică sau cea neautentică[231]) este o *existenziale Modifikation des Entwurfes als ganzes*, o „modificare existenţială" a proiectului ca întreg. În acelaşi sens, la pagina 195 Heidegger afirmă despre faptul-de-a-dori (*das Wünschen*) că este o „modificare existenţială" a proiectării de sine înţelegătoare (*verstehenden Sichentwerfen*) [232]. Este incontestabil că acel ceva care este o „modificare" a altceva depinde de acest altceva, se întemeiază în el şi îşi extrage sensul de la acesta din urmă. Astfel, cel care „suportă" modificările îşi revendică o indiscutabilă preeminenţă în raport cu modificările sale.

După cum am văzut, pentru a determina trecerea de la *Man-selbst* la *eigentliche Selbstsein*, Heidegger foloseşte ideea de „modificare existenţielă". Ce înseamnă însă o „modificare existenţială"(*existenzielle Modifikation*)? Şi prin ce se diferenţiază ea de o „modificare existenţială" (*existenziale Modifikation*)? Câte tipuri de „modificări" putem repera? Heidegger spune, de exemplu, că printr-o *modificare* a întâlnirii fiinţării intramundane, lucrurile „trec" din calitatea de *Zuhandenheit* la calitatea de *Vorbandenheit*[233], care e strict coordonată cu modificarea privirii ambientale (*Umsicht*) într-o percepere considerativă (*hinsehendes*

---

230 Ibidem: „Durch welche existenzial-ontologischen Modifikationen entspringt die Aussage aus der umsichtigen Auslegung?"

231 Heidegger nuanţează că atât eigentliche cât şi uneigentliche Verstehen pot fi (fiecare în parte) atât veritabile cât şi neveritabile: „Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen können wiederum echt oder unecht sein." (SuZ, p. 146)

232 SuZ, p. 195: „Das Wünschen ist eine existenziale Modifikation des verstehenden Sichentwerfens, das, der Geworfenheit verfallen, den Möglichkeiten lediglich noch nachhängt."

233 SuZ, p. 74.

Vernehmen) [234] şi cu modificarea preocupării în pura descoperire considerativă[235] sau în cunoaşterea teoretică[236]. Pe de altă parte, uitarea (*Vergessen*), iluzia (*Täuschung*) şi eroarea (*Irrtum*) sunt considerate la rândul lor modificări ale faptului-de-a-sălăşlui-în280. Groaza, spaima, oroarea, dar şi timiditatea, sfiala sau uimirea sunt caracterizate drept modificări ale fricii281. Impulsul (*Trieb*) sau voinţa (*Willen*) sunt de asemenea modificări ale grijii282. Adevărul ca acord (*Wahrheit als Übereinstimmung*) este o modificare determinată ce derivă din starea de deschidere (*Erschlossenheit*). În registrul temporal, aflăm că *Entspringen* este o „modificare extatică" a expectativei (*Gewärtigen*) *263*. Heidegger vorbeşte în cele din urmă chiar de o modificare a înţelegerii fiinţei (*Modifikation des Seinsverständnisses*) *264*.

h) Concluzie la Capitolul întâi în urma acestei analize atente la ocurenţe şi la ceea ce textul heideggerian exprimă în mod explicit, am putea spune

280 *SuZ*, *p*. 62: „Selbst das Vergessen von etwas [...] muß alscine *Modifikation des ursprünglichen In-Seins begriffen* werden, în gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum".

Mi *SuZ*, p. 142.

M² *SuZ*, p. 211.

2M *SuZ*, p. 347: „Das «Entspringen» ist eine ekstatische Modifikation des Gewärtigens [...]". Ents*pringen a f*ost tradus foarte distinct. Traducerea românească optează pentru „evadare", J. Stambaugh pentru „arising", Macquarrie-Robinson pentru „leaping-away", Martineau prin „re-sulter" iar Rivera prin „saltar fuera".

284 *SuZ*, pp. 361 – 362. Sunt aceste modificări existenţiale sau existenţiele? Putem oare să le înţelegem prin diferenţa – de sursă hegeliană – dintre modificări

234 SuZ, p. 335.

235 SuZ, p. 351.

236 SuZ, pp. 352,356.

cantitative şi modificări calitative, făcând deci apel la conceptele de cantitate, calitate, măsură şi salt calitativ? După cum ştim, pentru Hegel, calitatea este ceea ce face ca un lucru să fie acel lucru şi nimic altceva (omul este om). Modificările cantitative sunt acele modificări care *conserva* calitatea dată (un om poate să fie mai alb sau mai negru, mai înalt sau mai scund, mai inteligent sau mai nătâng, însă rămâne om, deci îşi păstrează calitatea, în pofida oricăror modificări cantitative de acest fel). Limitele între care modificările cantitative conservă calitatea dată desemnează *mOsura* acelei fiinţări (omul, bunăoară, pendulează între animalitate şi divinitate). Hegel va numi „salt calitativ" acele modificări cantitative care schimbă calitatea dată (omul se animalizează în sălbăticie, uitându-şi umanitatea – salt calitativ „în jos" – sau se îndumnezeieşte, depăşindu-şi umanitatea: salt calitativ „în sus").

fât termenul de *Existenzial* – care are o valoare metodologică fundamentală în *Fiinţă şi timp* – pare întrucâtva aporetic. Dacă nu fixăm pe litera textului, putem fi miraţi de lista efectivă îi acestor *Existenzialien*. Pe de o parte, sunt o serie de structuri în privinţa cărora ne-am fi aşteptat să fie pe listă şi a căror absenţă este de-a dreptul surprinzătoare. Pe de altă parte, apar şi anumiţi termeni cărora în mod spontan nu am fi înclinaţi H.1 le acordăm statura de existenţial. Conceptul însuşi de *Existenzial* ascunde anumite dificultăţi interne şi caracteristicile Hale nu se lasă determinate cu foarte multă transparenţă. Este, du altfel, foarte posibil ca aceste dificultăţi să se datoreze faptului că acest uzaj substantival al termenului de existenţial îi fost pentru prima dată pus la lucru în *Sein und Zeit*. Căci în *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, curs ţinut în 1925, puţin înainte de perioada în care Heidegger elaborează *Sein und Zeit*, termenul nu este folosit decât în sens adjectival, fără o astfel de fixare a conceptelor general-transcendentale ale fiinţei *Dasein-ului*. Dacă *Sein und Zeit* este de fapt *draf*tul kantian al proiectului heideggerian, după cum sugerează

Theodore Kisiel[237], un *draft* ce urmează altora, unul diltheyan, altul kairologic etc., atunci s-ar putea ca ideea de *Existenzial* (şi polaritatea sa cu *Kategorie*) să provină din această tendinţă kantiană aprioric-transcendentală de a impune sau reliefa structuri generice corespunzătoare unor registre ale experienţei factice.

Importanţa acestei incursiuni prealabile în hăţişurile conceptuale ale lui *Sein und Zeit* nu trebuie minimalizată. Tocmai pentru că va trebui să radiografiem fenomenul morţii în contextul structurilor *Dasein*-ului, a fost necesară o explorare pregătitoare, una care să „desţelenească" teritoriul atât de accidentat al analiticii existenţiale.

Ca o ultimă observaţie, am putea spune că există cel puţin trei niveluri de raportare la textul lui Heidegger. Primul este „stupoarea": în faţa unui astfel de limbaj, cititorul nepregătit şi luat prin surprindere dă stupefiat înapoi. Chiar şi un german nativ şi cultivat poate sta în faţa textului heideggerian ca în faţa unui obiect bizar, venit din alt univers. Nivelul imediat următor este „familiaritatea" cu textul heideggerian. El are stadii incipiente, atunci când, de exemplu, te poţi prezenta cu succes la un examen universitar, sau stadii mai avansate, când poţi chiar să scrii articole „de specialitate". În această familiaritate avansată se mişcă mai toată exegeza heideggeriană curentă. Am putea însă presupune că există un al treilea nivel de lectură şi înţelegere a textului heideggerian: unul care, pornind de la această familiaritate avansată, să îşi impună să desfacă răbdător firele cele mai încurcate ale textului heideggerian, să delimiteze în mod chirurgical nuanţele conceptelor, să diferenţieze milimetric sensurile angajate în text, şi astfel să pătrundă în ţesătura intimă şi subterană a textului, dincolo de prezentarea „în linii mari" a „principalelor probleme". O astfel de analiză milimetrică am încercat în acest capitol introductiv.

Să trecem acum, după aceste prolegomene clarificatoare, la „lucrurile însele" şi să atacăm în mod

237 Cf. Th. Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being and Time, op.cit., passim.

frontal problema noastră: fenomenul morţii. Următorul capitol va avea funcţia de a clarifica rolul metodologic al problemei totalităţii (al totalităţii ca *Existenzial*) pentru tema morţii.

CAPITOLUL 2

MOARTE ŞI TOTALITATE

După cum o arată paragraful 45 din *Fiinţă şi timp*, problema totalităţii are un rol deschizător pentru discuţia privitoare la fenomenul morţii. Sau, dacă privim dintr-o altă perspectivă, putem spune că apariţia problemei morţii în iitărul analiticii existenţiale se întemeiază pe necesitatea metodologică de a elabora unui concept adecvat de totalitate. Moartea nu intervine aici, cel puţin nu dintru început, ca o lvmă pasionantă şi febrilă. Ea este cerută în primă instanţă de exigenţele tehnice ale demersului ontologic. Aşadar, raportul dintre moarte şi totalitate este unul definitoriu pentru înţelegerea adecvată a subiectului nostru.

Trebuie precizat însă un lucru: chiar dacă apare explicit itbia odată cu introducerea problemei morţii, conceptul de loialitate traversează întreaga construcţie a analiticii existenţiale. Ideea totalităţii va fi postulată metodologic încă de la începutul analiticii existenţiale, unde Heidegger afirmă că:

Faptul-de-a-fi-în-lume, ca „apriori" al explicitării Dfisem-ului, nu este defel o determinate artificial alcătuită [*zusammengestückte Bestimmtheit*], ci o *structură originar şi constant integrală* [cine ursprünglich und ständig ganze Struktur]. Însă această structură oferă perspective diferite asupra *momentelor sale constitutive* [konstituierenden Momente]. Păstrând în permanenţă în câmpul privirii *întregul de fiecare dată premergător al acestei structuri* [des je vorgängigen Ganzen dieses Struktur], se cuvine însă să degajăm fiecare dintre aceste momente în calitatea lor de fenomene.1

Aşadar, *Inder-Welt-sein* este considerat dintru început o structură *integrală* care nu poate fi fărâmiţată în bucăţele. Totalitatea apriorică a fiinţei Dasem-ului are

astfel caracterul de axiomă. Analiza, adică descompunerea acestei totalităţi, nu trebuie să omită nicio clipă că această totalitate este una esenţialmente *unitară*:

Expresia compusă „faptul-de-a-fi-în-lume" indică deja prin chiar felul în care a fost construită că aici este avut în vedere un fenomen *unitar*. Acest dat primordial trebuie văzut în întregul lui. Faptul că el nu poate fi desfăcut în componente care să poată fi puse apoi laolaltă nu exclude o varietate de momente structurale constitutive ale acestei alcătuiri.2

În cazul Dfisem-ului – fiinţarea care de fiecare dată sunt eu – este necesară elaborarea, în conformitate cu exigenţele opticii fenomenologice, a totalităţii apriorice a structurilor sale ontologice, în unitatea sa originară. Înlănţuirea şi articularea structurilor existenţiale ale *Dasein-ul\îi* constituie aşadar existenţialitatea – esenţa acestei existenţe, fiinţa acestei fiinţări – adică tocmai ceea ce trebuie să sesizeze, să expliciteze şi să conceptualizeze analitica *Dasein-văm*. Analitica *Dasein-ului* nu va face decât să desfăşoare această structură totală şi unitară, punându-i în lumină diversele sale momente constitutive, analizându-le pe fiecare pe palierul său specific. Putem vorbi aşadar de o totalitate înfăşurată (cea a lui *Inder-Welt-sein*) care este desfăşurată de-a lungul analiticii, urmând ca la capătul ei această totalitate desfăşurată (multiplicitatea momentelor puse în evidenţă) să fie reînfăşurată şi strânsă laolaltă într-un întreg originar: grija (*Sorge*). Este vorba desigur de *acelaşi* întreg originar postulat la debutul analiticii (întregul aprioric esenţialmente unitar al lui *Inder-Welt-sein*), însă redescoperit la un nivel mai ridicat al explicitării, ca *Sorge*.

Această sarcină este asumată în paragraful 39 al lucrării, care urmăreşte să determine „integralitatea originară a întregului structural al *Dasein-\ûui* [*ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*]"[238]. Prin această formulare aparent l. iutologică – „integralitatea originară a

238 SuZ, p. 180.

întregului structural" – Heidegger va determina în paragraful 41 tocmai fiinţa *Da*-M /M-ului ca grijă, această strângere-laolaltă căpătând următoarea formulare:

Integralitatea formal-existenţială a întregului structural ontologic al *Dasein*-ului trebuie [...] să fie concepută ca având următoarea structură: fiinţa Dosem-ului înseamnă: fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi-şălăşluind-deja în (lume) ca fapt de-a-fi-în-preajma (fiinţării întâlnite în interiorul lumii).[239]

Aşadar, aceasta este formula desfăşurată a integralităţii fiinţei Dfisem-ului. Conceptul de totalitate sau integralitate va fi operant în contextul elaborării totalităţii „elementelor" ce constituie nu doar structura grijii, totalitatea configurată de ansamblul existenţialilor sau integralitatea faptului-dea-fi-în-lume, ci şi în ceea ce priveşte totalitatea ustensilică (*Zeugganzheit*)[240], totalitatea trimiterilor (*Verweisungsganzheit*)[241], totalitatea menirilor funcţionale (*Bewandtnisganzheit*)[242] care constituie mundaneitatea sau totalitatea locurilor (*Platzganzlicit*) e care constituie spaţialitatea existenţială. În orice caz, integralitatea ontologic-structurală a grijii înglobează şi determină aceste totalităţi „locale" pe care analitica existenţinlă le dezvăluie.

În privinţa temei noastre, vom vedea că tocmai un anumit moment al acestei totalităţi structurale – care este o totalitate *ontologică* –, anume faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi (*Sich-vorweg-sein*), va pune mai multe probleme conceperii unei alte totalităţi, una existenţielă, anume aceea a existenţei între naştere şi moarte. Problema morţii va încerca de aceea să soluţioneze tocmai această contradicţie între conceptul existenţial de totalitate (grija) şi conceptul existenţiel de totalitate (a fi între naştere şi moarte).

Paragraful 45 – situat strategic la frontiera celor

239 SuZ, p. 192.
240 SuZ, pp. 68, 69, 82,103.
241 SuZ, pp. 70, 75, 76, 82.
242 SuZ, pp. 84,85, 87.

două secţiuni ale lui *Sein und Zeit* – fixează aşadar o serie de sarcini pentru cea de-a doua secţiune a lucrării, sarcini care pornesc de altfel de la restanţele pe care le lasă în urmă prima secţiune. Or, după parcurgerea „analizei pregătitoare" a Dasdn-ului, Heidegger se întreabă dacă rezultatele obţinute până acum constituie o interpretare ontologic *originară* a acestei fiinţări. A înţelege în mod originar-ontologic o fiinţare înseamnă a surprinde şi a conceptualiza *integralitatea unitară* a structurilor apriorice ale acestei fiinţări *în totalitatea sa*. Înţelegerea *originară* implică aşadar în mod necesar o abordare frontală a problemei totalităţii[243].

Astfel, conceptul de totalitate sau integralitate (*Ganzheit*) joacă aici un rol de prim rang. Or, Heidegger identifică nu mai puţin de două aspecte de incompletitudine sau de non-integralitate a analizei, fapt care face ca analiza *Dasein*-ului să nu poată fi considerată originară. Primul aspect ţine de faptul că a fost analizat doar modul neautenticităţii *Dasein*-ului, nu şi cel al autenticităţii (prima non-integralitate). Al doilea aspect ţine de capacitatea investigaţiei ontologice de a aduce această fiinţare *în mod integral* în deţinerea-prealabilă (*Vorbabe*) ce constituie structura oricărei comprehensiuni şi explicitări în genere. Însă pentru *Dasein*, această totalitate are ceva problematic. Căci deschiderea esenţială ce îi marchează fiinân să întotdeauna *îndreptată către*... – acel esenţial fapt a fi înaintea sa (Sich-*vortveg sein*) *ca* moment al grijii (Sorg*e*), *a*cest fapt de a fi mereu proiectat

---

243 SuZ, § 45, p. 232: „însă o interpretare ontologică originară nu cere doar o situaţie hermeneutică asigurată în conformitate cu fenomenul, ci ea trebuie să se asigure în chip explicit că întregul fiinţării luate ca temă a fost adus la nivelul deţinerii-prealabile [...] La fel, o primă prefigurare, fie ea şi fenomenal fondată, a fiinţei acestei fiinţări nu este de ajuns. Dacă e nevoie de o privire-prealabilă asupra fiinţei, ea trebuie mai degrabă să aibă loc avându-se în vedere unitatea momentelor structurale pe care ea le poate avea. Abia apoi poate fi pusă cu deplină siguranţă fenomenală — şi poate căpăta un răspuns — întrebarea privitoare la sensul unităţii pe care îl pune în joc integralitatea fiinţei fiinţării în întregul ei."

către posibil – împiedică sesizaiva şi conceptualizarea totalităţii acestei fiinţări. În Dase*in, r*ămâne mereu ceva încă neîmplinit, încă nerealizat, încă „posibil”: un „încă nu”. Astfel, totalitatea ontologic unitară n grijii rămâne încă indeterminată şi abstractă, cât timp ea nu este dublată şi aprofundată prin elaborarea totalităţii temporale a ceea ce este „între naştere şi moarte”. Iată care este maniera formală, tehnică şi metodologică, în care problema morţii intră în contextul analiticii existenţiale. Necesitatea acestei probleme se fondează aşadar pe necesitatea de a obţine un concept ontologic al totalităţii, fără de care analitica Dase*in-ului* ar rămâne incompletă.

Rezumând, putem spune că în *Sein und Zeit* identificăm Irei concepte de totalitate:

a) Grija ca totalitate a întregului structural al constituţiei *Dasein*-ului. Este o *totalitate ontologic-existenţială*. Problema unităţii acestei totalităţi se va soluţiona prin revelarea temporalităţii ca esenţă unitară a grijii, ca unică temporalizare triplu extatică a temporalităţii originare. Este o totalitate structurală.

b) *Totalitatea* care este obţinută prin abordarea autenticităţii *Dasein*-ului, alături de modurile (deja abordate) ale neautenticităţii şi nediferenţierii modale. Autenticitatea, neautenticitatea şi nediferenţierea reprezintă modurile care nu pot lipsi din cadrul unei analize complete. Este vorba deci de o integralitate a discursului, de o integralitate hermeneutică.

c) Totalitatea şi completitudinea avute în vedere când se vorbeşte despre *Dasein* ca „între” naştere şi moarte, totalitate „periclitată” de permanenţa acelui „încă nu” (*Nochnicht*), *o totalitate existenţială*.

Aşadar, pentru tema noastră trebuie lămurit acest din urmă sens al totalităţii. Dintru început, merită subliniat că, în timp ce conceptul neutru de *Ganzheit* (integralitate, totalitate) apare în toate contextele problematice amintite (fie că e vorba de ustensile, de trimiteri, de locuri sau de meniri funcţionale), conceptul de *Ganzsein* (faptul *de a* fi întreg) – cu variaţiile sale *das mögliche Ganzsein* (posibilul

fapt de a fi întreg) [244] şi *das Ganzseinkönnen* (putinţa de a fi întreg) [245] – este forjat exclusiv în discuţia referitoare la moarte. De asemenea, construcţii ca *das ganze Dasein*[246] sau *das Dasein als Ganzes*[247] ţin mai degrabă de arealul problematicii morţii (punctul C) decât de ideea de totalitate structurală (punctul A). Aşadar, totalitatea sau integralitatea structurii ontologice a Dasem-ului (reiterată ca totalitate a cutărui sau cutărui nivel ontologic: ustensil, trimitere, menire funcţională, loc) este net distinctă de *faptul de a fi total*, de faptul de *a exista ca întreg*, de a „trăi" acest întreg al existenţei proprii ca întreg. În timp ce în primul caz problema este una conceptuală (a concepe în mod distinct ideea de totalitate în raport cu „domenii distincte de realitate"), în cel de-al doilea caz, problema este aceea de a fiinţa această totalitate, de a o „trăi", d *ea îi* totalitate, în sens *existenţiel*.

Dificultatea pe care o observă Heidegger este aceea că primul concept de totalitate, anume integralitatea ontologic-existenţială a grijii (a), intră în contradicţie cu integralitatea existenţielă a existenţei *Dasein-xăui* între naştere şi moarte (C). Cu alte cuvinte, integralitatea existenţială pune în pericol (ba chiar imposibilizează) integralitatea existenţielă. Or, exigenţa fenomenologică pe care o asumă Heidegger pretinde ca orice structură (existenţială) să fie legitimată prin moduri (existentele) de a exista. Fenomenologia nu admite astfel niciun fel de prăpastie între ontologic şi ontic, ea contestă orice formă de dualism platonician între „idee" şi „lucru", pretinzând ca structurile aprioric-ontologice pe care ea le dezvăluie să fie obţinute *pornind de la* lucrurile însele, fiind în egală măsură *probate de* către acestea şi *atestate prin* recursul la ele. De aceea, ideea unei contradicţii dintre totalitatea

---

244 SuZ, p. 235.

245 SuZ, pp. 233,234,309. Conceptul apare cu precădere în sintagma das eigentliche Ganzseinkönnen (putinţa autentică de a fi întreg), SizZ, pp. 234-235, 266,301-5, 308-309.

246 SwZ, pp. 233,317.

247w SuZ, pp. 230, 233.

ontologică n grijii şi totalitatea ontică pe care o dă orizontul morţii i se pare lui Heidegger *inacceptabilă din punct de vedere metodologic*. Una din mizele fundamentale ale secţiunii secunde din *Sein und Zeit* este aşadar aceea de a rezolva acest (vom vedea: aparent) dezacord, de a elabora o totalitate ontic-existenţielă care să legitimeze totalitatea ontic-existenţială a grijii. De aceea, întregul grijii va fi tot timpul adus în discuţie, suprapus şi atestat în oricare dintre momentele analizei ontologice a morţii şi a conştiinţei. Tot de aceea, se va face simţită o tranziţie de la acea totalitate statică, structurală (*Ganzheit*), la „faptul-de-a-fi-întreg" (*Ganzsein*) şi apoi la „putinţa-de-a-fi-întreg"(*Ganzseinkönnen*). Puţinţei-de-a-fi-întreg i se va căuta, prin recursul la fenomenul vocii conştiinţei, modalizarea existenţielă ca „autentică putinţă-de-a-fi-întreg" (*eigentliche Ganzseinkönnen*).

Astfel, Heidegger începe prin a spune că „[el ste necesar să obţinem o deţinere-prealabilă în care Da*scin-ul să* ne fie dat în întregul lui" 14. Pentru aceasta, trebuie pornit de la singurul reper existenţiel pe care îl avem: anume, non-integralitatea (Un*ganzheit)* concretă a Dasem-ului, neîmplinirea constantă (st*ändige Un**abgeschlossenheit)* ce este caracteristică fiinţei sale atâta vreme cât el există, acel excedent în putinţa sa de a fi (Au*sstand a*n *Se**inkönnen),* care determină deschiderea esenţială a Dasem-ului către posibilităţile sale factice, prin structura faptului de a fi mereu înaintea sa (Si*ch-vonoeg),* prin structura proiectului (En*twurf)* şi a existenţei întru posibil. Se pare aşadar că totalitatea Dfisezn-ului se determină prin raportare la ceea ce „încă nu" este „în „Da*sein,* fiind în afara sa ca rest sau excedent (Au*sstand)* care, odată „adus şi avut la sine", ar constitui totalitatea fiinţei Da*sein-ul*ui. Or, acest „încă nu" este determinat în raport cu moartea: atâta vreme cât este, Da*sein-ul „î*ncă nu" este integral, „încă nu" este complet, pentru că „în faţa sa" mai rămâne un rest (Au*sstand),* care la limită este moartea sa şi care, ca specific „încă nu" (No*chnicht),* determină ne-integralitatea acestei fiinţări. S-ar părea

aşadar că totalitatea nu va putea fi obţinută decât prin aducerea la sine a acestui excedent (aşadar, a morţii). Tocmai această interpretare a întregului prin ideea de rest (specifică simţului comun şi explicitării sale filosofice) va fi deconstruită de Heidegger în cele ce urmează.

Coloana vertebrală a discuţiei va fi aceea a elaborării unei conexiuni ontologice între conceptul de integralitate (*Ganzheit*) şi cel de sfârşit (*Ende*). Într-adevăr, cum trebuie înţeleasă ideea de integralitate prin recurs la noţiunea de sfârşit? Oare orice totalitate devine inteligibilă prin sesizarea sfârşitului ei?

Întregul paragraf 48 din *Sein und Zeit* este consacrat modificărilor structurale ale conceptului de sfârşit (*Ende*) şi de totalitate (*Ganzheit*) [248]. Or, aici se va vădi cu adevărat funcţionalitatea categorială a conceptului de „încă nu" (*Nochnicht*). Într-adevăr, conceptul de „încă nu" intermediază între *Ganzheit* şi *Ende*, fiind, dacă putem spune aşa, numitorul lor comun. Exemplele date de Heidegger în acest paragraf (suma care mai trebuie plătită ca datorie, luna căreia îi „lipseşte" un pătrar, fructul necopt care se îndreaptă spre coacere) ilustrează toate această flexibilitate a conceptului de „încă nu", ce trimite când la ideea totalităţii, când la ideea sfârşitului. Bunăoară, în cazul datoriei care trebuie înapoiată pentru ca suma să fie întreagă, acel „încă nu" al restanţei trimite la ideea de integralitate, dar nu şi la aceea de sfârşit (desigur, prin restituirea datoriei avem de a face cu un *sfârşit* al faptului de a fi dator, însă nu e vorba de un sfârşit „al sumei", ci al îndatorării). Tot aşa, în cazul lunii căreia nu i se vede un pătrar, acel „încă nu" trimite tot la integralitatea vizibilităţii lunii, însă nu la „sfârşitul" ei. Însă în cazul fructului care se îndreaptă către coacere, conceptul intermediar de *Nochnicht* trimite la sfârşitul acelti fiinţări, însă nu şi la integralitatea ei (spunem că un

248 Cf. André Flécheux, „Le terminable et l'interminable. À propos des §§ 48 et 49 d'Être et temps", în Jean-Pierre Cometti şi Dominique Janicaud (ed.), „Etre et Temps" de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche. Sud, 1989, pp. 201-212.

măr e întreg atunci când nu îi lipseşte nicio felie, şi nuntund când e copt). Să mai remarcăm, în plus, că vocabula „încă nu" îi serveşte de minune lui Heidegger şi datorită valenţei sale temporale: acest „încă" trimite deja la un viitor, la o succesiune, fapt care anunţă de altfel evoluţia ulterioară a analizei fenomenului morţii.

Aşadar, pentru a obţine o conexiune ontologic adecvată a conceptelor de integralitate şi de sfârşit, în aşa fel încât ele să poată da seama de constituţia de fiinţă a morţii *Dasein*-ului, Heidegger recurge la un procedeu răsturnat al variaţiei eidetice, la o variaţie eidetică inversă. După cum ştim, variaţia eidetică este acel procedeu fenomenologic ce ne permite ca, pornind de la multiplele metamorfoze ale unui lucru (o masă, de exemplu) – metamorfoze pe care noi, ca fenomenologi, le variem (le modificăm) în imaginaţie –, să obţinem invariantul lor comun, *ei dos-vi* lor, în cazul acesta: ideea de masă în genere. Heidegger ne propune aici procedeul invers, acela de a concretiza *ei dos*-ul „întregului" sau al „sfârşitului", în funcţie de un domeniu de fiinţă sau altul.

[…] nu este necesară numai degajarea [Hera*usstellung] st*ructurii form*ale a s*fârşitului şi a integralităţii în genere. E nevoie în acelaşi timp să evidenţiem [Ausw*icklung] mo*dificările structurale pe care le comportă sfârşitul şi integralitatea în funcţie de un domeniu sau altul, adică să deformalizăm [entf*ornuilisieren] ac*este modificări, raportându-le de fiecare dată la o fiinţare bine definită din punctul de vedere al „conţinutului" ei şi determinându-le pornind de la fiinţa acestei fiinţări.16

Nu trebuie aşadar să fim surprinşi că Heidegger ia lucrurile „de jos", pornind de la fiinţările cele mai elementare, pentru a determina, treptat şi etajat, care este tipul de sfârşit şi de totalitate adecvat Dasem-ului. El va parcurge pentru început trei paliere categoriale: *Zuhandenheit*, prin care e determinată suma datorată, care este sau nu este la îndemână; *Vorbandenheit*, în cazul lunii care, deşi e dintru început simplu-prezentă în mod

integral, nu poate fi percepută în întregime; şi, în sfârşit, *Werden* (devenirea) în cazul fructului care se îndreaptă către împlinirea sa.

Prima şi cea mai simplă definiţie a non-integralităţii (*Unganzheit*), înţeleasă ca „încă nu" (*Nodinicht*) în sensul de „rest"(*Ausstand*), este următoarea: „a fi ca rest în sensul de a lipsi"(*Ausstehen als Fehlen*). Lipsa se întemeiază însă pe o prealabilă apartenenţă: nu-ţi poate lipsi decât ceea ce îţi revine în mod firesc. Aici, Heidegger dă exemplul unei datorii. Dintr-o sumă iniţială lipseşte o anumită parte: tocmai restul care trebuie să fie înapoiat pentru ca suma să fie, din nou, întreagă. Acest rest „deocamdată" lipseşte, dar „în timp", el va fi înapoiat şi nu va mai lipsi. Deocamdată, suma restantă „încă nu" este prezentă. A fi ca rest sau ca excedent (*Ausstehen*) înseamnă aşadar „încă-nereunirea a ceea ce altminteri îşi aparţine în mod firesc (*Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen*)", adică „neaflarea-la-îndemână (*Unzuhandenheit*) a părţilor care urmează să fie adăugate" 17. Când aceste părţi vor fi adăugate, calitatea fiinţială a fiinţării respective, adică a sumei, nu se va modifica: suma va rămâne tot sumă, adică fiinţare-la-îndemână. Completitudinea ei nu îi modifică statutul său categorial. Însă *Dasein*-ul nu îşi adaugă bucată cu bucată la „viaţa sa reală" câte ceva din încă-nu-ul care îi lipseşte. Mai mult, Dfisem-ul nu doar că *nu* are felul de a fi al fiinţărilor intramundane (fie ele la-îndemână sau simple-prezenţe), dar atunci când încă-nu-ul său este „făcut prezent", el îşi schimbă cu totul modul său de a fi: din *Dasein* el devine *Nicht-mehr-da-sein*. „Completitudinea" sa îi răstoarnă complet felul său esenţial de a fi.

Nici următorul exemplu nu modifică în mod spectaculos perspectiva: când spunem despre lună că îi lipseşte ultimul pătrar pentru a fi lună plină, e drept că nu mai e vorba de o „adăugare bucată cu bucată" a ceva care la început nu e la-îndemână, urmând ca prin adăugarea sa să devină la-îndemână. Lipsa care e „în „lună nu este, ca până acum, un „a nu fi încă laolaltă" al părţilor. Aici „încă

nu”-ul ţine de capacitatea noastră perceptivă şi nu de obiectul însuşi, care e din start simplu-prezent ca întreg. Luna este, la o adică, întreagă, indiferent de capacităţile noastre perceptive. Astfel, mereologia heideggeriană este nevoită să abandoneze şi acest palier, căci nici acest fapt-de-a-nu-fi-devenit-încă-accesibil (*Nochnichtzugänglich-geworden-sein*) nu este apt să clarifice „încă nu”-ul specific *Dasein*-ului. Sau cu cuvintele lui Heidegger:

Problema noastră nu este *sesizarea* „încă nu”-ului de ordinul

Dfisem-ului, ci fiinţa – respectiv ne-fiinţa – posibilă a acestuia. *Dasein*-ul însuşi trebuie să devină, adică să fie, ceea ce el nu este încă.18

Al treilea exemplu, cel al fructului necopt care se îndreaptă – devenind – spre coacere, depăşeşte atât nivelul adăugării treptate a ceva care nu e la-îndemână până ce acela ajunge la-îndemână (cazul sumei), cât şi nivelul simplei-prezenţe, la început inaccesibilă, apoi accesibilă (cazul lunii). Fructul devine el însuşi încă-nu-ul său, pornind de la sine, fără nicio intervenţie din afară: el se aduce pe sine la coacere, iar într-o asemenea aducere de sine (*Sichbringen*) putem vedea o analogie structurală cu modul în care *Dasein*-ul, la rândul său, se îndreaptă către încă-nu-ul său. S-ar putea obiecta că fructul, aducându-se pe sine la coacere, nu îşi obţine de fapt totalitatea, ci sfârşitul. Desigur, „cursul său natural” durează de la apariţia florii până la căderea fructului copt din pom, iar acest „de la” – „până la „poate fi înţeles ca un „parcurs întreg”, însă deja cu acest exemplu Heidegger plasează conceptul de *Nochnicht* în registrul semantic al ideii de sfârşit. În următoarele exemple (ploaia, drumul, tabloul), ideea totalităţii apare doar accidental. În cazul fructului, Heidegger va spune că deosebirea esenţială dintre sfârşitul fructului în coacere şi sfârşitul Dfisem-ului în moarte, ca sfârşituri întru care aceste fiinţări sunt (sau devin), este aceea că pentru fruct coacerea înseamnă împlinire (*Vollendung*), adică desăvârşirea posibilităţilor sale de fiinţă (fructul n-are altceva de îndeplinit pornind

din firea sa), în timp ce pentru *Dasein* sfârşitul său factic nu coincide neapărat cu împlinirea sa. Murind, *Dasein-ul* nu îşi dă prin aceasta „ultima tuşă", desăvârşind peisajul vieţii sale. El nu îşi împlineşte *prin* moarte deplinătatea posibilităţilor sale de fiinţă. Poţi spune că „ar mai fi fost multe de făcut". Sau, după cum spune Heidegger: „Chiar şi *Dasein-ul* «neîmplinit» sfârşeşte", deşi „el poate să fi depăşit deja acest moment înaintea sfârşitului"[249]. Am putea remarca, de asemenea, că în timp ce sfârşitul fructului nu îi modifică statutul ontologic, sfârşitul *Dasein-ului* tocmai că o face.

În continuare, Heidegger va pune în lumină şi alte variaţii structurale ale sfârşitului: ploaia, drumul, pictura, pâinea, toate sfârşesc. Vor fi astfel explicitate trei modalizări ale sfârşitului: oprirea (*Aufhören*), încheierea (*Fiertigkeit*) şi dispariţia (*Verschwinden*). Bunăoară, atât ploaia cât şi drumul se pot opri la un moment dat. Sfârşirea ca oprire (*Enden als Aufhören*) modifică statutul ontologic al fiinţării. Ploaia, fiind simplă-prezenţă, devine prin oprire un a-nu-mai-fi-simplă-prezenţă (de la *Vorbandenheit* la *Unvorhandenheit*). Drumul, fiind la îndemână, devine prin oprire – când este în construcţie – un a-nu-mai-fi-la-îndemână care e accesibil doar ca simplă-prezenţă (de la *Zuhandenheit* la *Unzuhandenheit* şi, de aici, la *Vorbandenheit*).

Ideea de a nu mai fi nici măcar simplă-prezenţă (*Unvorhandenheit*) determină un alt mod al sfârşirii: dispariţia. Şi ploaia şi pâinea, atunci când sfârşesc, dispar. Să remarcăm aşadar că o anumită fiinţare, de pildă ploaia, poate fi situată sub mai multe determinaţii categoriale ale sfârşitului: sfârşitul în cazul ei înseamnă atât oprire, cât şi dispariţie. E drept că anumite opriri pot fi dispariţii, însă

---

249 SiiZ, p. 244. Aşadar, surprindem aici cel puţin trei posibilităţi: a) fie survine sfârşitul înaintea împlinirii (caz în care am avea de-a face cu aşa-numita „ratare"), fie b) împlinirea survine înaintea sfârşitului (destinul împlinit), fie c) împlinirea survine odată cu sfârşitul, ca sfârşit (cazul excepţional al lui Socrate? Cazul martirilor creştini din primele secole care merg la moarte cântând, primind „cununa muceniciei"?).

nu toate dispariţiile sunt opriri. Oprirea indică sfârşitul temporal al unui proces, în timp ce dispariţia indică sfârşitul fiinţial al unei fiinţări.

În sfârşit, un alt mod al lui „a sfârşi" este „faptul de a fi Rata" sau „încheierea" (*Fiertigkeit*). Ceva *nu egata*: de pildă drumul (e încă în construcţie) sau tabloul (care „se încheie odată cu ultima trăsătură de penel"[250][251]). În exemplul drumului, avem iarăşi o anumită modificare categorială: când drumul „nu era gata" el era simplu-prezent în sensul de a nu fi la îndemână (*Vorbandenheit* ca *Unzuhandenheit*), însă când drumul „va fi gata" el va fi la-îndemână (*Zuhandenheit*), deschis utilizării mele preocupate. În cazul tabloului, Heidegger spune că prin „a-fi-gata" el devine, abia atunci, simplu-prezent. (Totuşi, categoria simplei-prezenţe poate ea determina un obiect de ordinul artei? Nu se întrevede aici o insuficienţă a tripartiţiei ontologice heideggeriene în *Vorbandenheit*, *Zuhandenheit* şi Dasein21? Şi chiar dacă am accepta că tabloul devine, gata fiind, simplu-prezent, ne putem întreba *cum* era el înainte de n şi gata?)

Sfârşitul Dfisem-ului este însă de o cu totul altă natură decât sfârşitul acestor fiinţări. Sfârşitul autentic pe care îl determină moartea şi care deschide calea obţinerii unui concept adecvat de totalitate nu poate fi interpretat ca un fapt ontic, un eveniment concret înţeles ca fapt-de-a-fi-la-sfârşit (*Zu-Ende-sein*) de felul decesului (*Ableben*).

250" SuZ, p. 245.

251 Aceeaşi problemă o vom reîntâlni în cadrul problemei vieţii. Căa viul (dar şi fenomenele ce-i sunt conexe, de pildă corporalitatea vie) nu poate fi plasat în nici una dintre cele trei categorii ontologice menţionate. E drept că, pe de altă parte, reflecţiile heideggeriene ulterioare referitoare la esenţa animalităţii şi la esenţa operei de artă vor răscumpăra acest „reducţionism" din Sein und Zeit. Pentru problematica vieţii în filozofia lui Heidegger, cf. articolele noastre „La vie et la corporalité dans Être et temps de Martin Heidegger. Ie partie: Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie", în Studia Phænomenologica vol. I, nr. 1-2/2001, pp. 61-93 şi „Heidegger, la polysémie de la vie et son histoire", în I. Copoeru & A. Schnell, Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France, Olms, 1 lildesheim, 2006, pp. 85-106.

Conceptul de „încă nu”.

specific *Dasein*-ului nu trebuie înţeles prin recurs la conceptul de rest sau excedent (*Ausstand*). Ideea de rest nu poate determina cu adevărat integralitatea sau ne-integralitatea Dasem-ului, tocmai pentru că acest *Nochnicht* este înţeles doar ca o parte, ce nu poate lipsi decât în raport cu un întreg înţeles ca sumă sau însumare a acelor părţi care îi aparţin „în mod firesc”. Acest tip de parte nu poate constitui decât un întreg compus, care nu poate revendica nici statut aprioric şi nicio unitate originară necompusă. Exemplele au arătat cu prisosinţă că integralitatea care poate fi adecvat atribuită Dasem-ului nu este aceeaşi cu cea atribuită altor fiinţări ultramundane. Sarcina fenomenologului este, prin urmare, aceea de a respinge acest concept inadecvat de totalitate prin care moartea Dasem-ului este înţeleasă ca rest sau ca excedent. Ţinta este aceea de a obţine un concept *simplu*, *aprioric*, *existenţial-ontologic* al întregului, o totalitate cu adevărat unitară, ale cărei „părţi” să aibă natura momentelor şi nu a fragmentelor. Totalitatea aprioric originară a Dasem-ului nu poate fi conceptualizată decât în urma elaborării ontologic adecvate a conceptului de sfârşit specific acestei fiinţări.

Sfârşitul prin care totalitatea Dasem-ului devine ontologic inteligibilă nu îşi află sensul autentic în ideea opririi, a încheierii sau a dispariţiei, ci prin elaborarea fenomenologică a faptului-de-a-fi-întru-sfârşit (*Sein zum Ende*), căruia i se revendică o statură ontologic-existenţială, apriorică, transcendentală.

[…] aşa cum Dosem-ul, câtă vreme este, el este *în* chip constant „încă nu”-ul său, tot astfel el este *de* asemenea din capul locului sfârşitul său. Faptul-de-a-sfârşi pe care îl avem în vedere când vorbim despre moarte nu înseamnă faptul-de-a-fi-la-sfârşit al Dasem-ului, cifa*ptul-de-a-fi-întru-sfărşit al a*cestei fiinţări. Moartea este un mod de a fi pe care Dosem-ul şi-l asumă de îndată ce el este.22

Sfârşitul Dasem-ului nu îi este dat ca atare, nu este un eveniment concret care îi survine, ci este o manieră de

a fi, un mod al fiinţei sale. În consecinţă, totalitatea Dasem-ului nu este una compusă din părţi simplu prezente (care pot sau nu să lipsească) şi, tot aşa, nici moartea Dasem-ului – care e constitutivă acestei totalităţi – nu este un „excedent" (un rest) care nu ar fi prezent şi care, la un moment dat, ar urma să fie prezent. Sfârşitul va fi în cele din urmă explicitat ca *posibilitate* întru care Dasem-ul mereu este – o posibilitate care, fiindu-i cea mai proprie, îi deschide acestei fiinţări autenticitatea sa posibilă, în premergerea (*Vorlaufen*) întru moarte. Integralitatea (*Ganzheit*) existenţială a Dasezn-ului va fi înţeleasă ca fapt (I ca şi întreg (*Ganzsein*) al acestei fiinţări. Însă orice „a fi" existenţiel al Dasem-ului se desfăşoară în orizontul putinţei sale de a fi (*Seinkönnen*). Integralitatea va fi determinată aşadar că *putinţă* de a fi întreg (*Ganzseinkönnen*), ca fapt de a fi întru moarte, ca premergere (*Vorlaufen*) întru moarte. Heidegger va căuta să pună în lumină tocmai acele fenomene în care *Dascin-ul se* deschide sieşi în integralitatea fiinţei sale, iar în acest context tema angoasei, pe care o vom analiza într-unul din capitolele ulterioare, va avea un rol privilegiat: angoasa în faţa morţii, ca fenomen fundamental al afectivităţii, va deschide în mod concret integralitatea existenţei *Dasein*-ului. Faptul de a *fi întru* moarte elaborat de Heidegger este astfel proiectul existenţial al unei *putinţe* de a fi întreg. Această putinţă-de-a-fi-întreg a premergerii va trebui determinată apoi în *autenticitatea* sa posibilă, prin apel la fenomenul conştiinţei, în starea de hotărâre (*Entschlossenheit*). Unitatea dintre premergere şi hotărâre va da naştere fenomenului integralităţii originare şi autentice a Dasdn-ului, ca stare de hotărâre anticipativă (*vorlaufende Entschlossenheit*). În sfârşit, exigenţa integralităţii va reveni o dată în plus în contextul temei istoricităţii, odată cu necesitatea de a determina „*extensia Dasein*-ului între naştere şi moarte".

Aşadar, exigenţa elaborării unui concept *originar* de integralitate a Dfisezn-ului, ca totalitate apriorică, anterioară tuturor momentelor pe care le constituie, va

reveni constant în analitica existenţială. Trebuie însă subliniat un fapt paradoxal: prin această căutare necontenită a integralităţii originare a Dfisem-ului, Heidegger nu face decât să încerce să obţină *un punct de pornire* asigurat al analiticii Dasem-ului. Căci doar atunci când *Dasein*-ul *în întregul său* va fi „dat", doar atunci analitica poate avea vreo pretenţie de validitate ontologică, doar atunci ea poate, propriu-zis, începe.

Teza lui Heidegger este că tocmai în auto-intensificarea de ordinul înţelegerii a caracterului finit al Dasem-ului aflat în orizontul posibilităţii maxime a sfârşitului, în devansarea angoasată anticipativ-comprehensivă a morţii, poate *Dasein-ul* să îşi atingă şi să îşi ateste în mod ontic (adică concret, la nivelul vieţii sale factice, al „experienţei", dacă vrem) totalitatea sa originară, apriorică, existenţială, ontologică, simplă, unitară. Abia atunci, când *Dasein-ul* se are astfel pe sine ca totalitate autentică, ca existenţă deplină, poate el să se pună pe sine în mod adecvat ca obiect al propriei sale cercetări fenomenologice, menite să expliciteze tocmai constituţia sa de fiinţă. Abia atunci ontologia *Dasein*-ului este cu adevărat fenomenologică, deplin legitimată pornind de la „lucrurile însele", întemeiată în modul de a fi al fiinţării avute ca temă.

Să remarcăm, în finalul acestui capitol, că noţiunea de totalitate pe care Heidegger o elaborează se plasează într-o istorie destul de laborioasă a acestui termen fundamental al filosofiei europene. Nota de subsol pe care o identificăm în paragraful 48 arată că Heidegger era perfect conştient de genealogia conceptuală în care se înscrie propria sa elaborare a conceptului de totalitate:

Diferenţa dintre întreg şi sumă, oăov şi irâv, *totum* şi *compositum*, este cunoscută încă de la Platon şi Aristotel. Bineînţeles aceasta nu înseamnă că sistematica modificării categoriale cuprinsă deja în această disociere este *cunoscută ca atare* şi ridicată la concept. Ca iniţiere a unei analize detaliate a structurilor în chestiune, cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, *Cercetarea 3*, *Despre*

doctrina întregului şi a părţilor P

Astfel, aici pare că se schiţează proiectul unei destrucţii a ideii de totalitate. Sunt recunoscute dintru început contri-Iuiţiile fondatoare ale lui Platon[252] şi Aristotel[253]. Este apoi suivra tă o anumită opacitate istorică în privinţa acestor termeni, afirmându-se că distincţia dintre sensurile categoriale ale toihlităţii nu sunt riguros conceptualizate. În sfârşit, se oferă, I rupt cheie hermeneutică pentru iniţierea unei astfel de deşii vieţii analiza lui Husserl din *Cercetări logice*.

Într-o lucrare recentă, Einar Overenget demonstrează că problema heideggeriană a totalităţii are această genealogie piveisă, înrădăcinându-se în teoria

---

252M Cf. Platon, Theaitelos, 205 e - 205 a: „SOCRATE: «Dar încuviin- lilin că totul [tô irâv] este totalitatea părţilor [navra |iépnl, de vreme , I- şi totalul unui număr va fi totul.» THEAITETOS: «Aşa este»; SO-

KATE: «întregul [tô öXov] nu este, deci, din părţi [<k pcpwv], căci ar un tot [ffâv], ca fiind totalitatea părţilor [toi irâizra 8v p«pr|].» THEAI- I ETOS: «Probabil că nu.» SOCRATE: «Dar partea este ceva care este ,il altui lucru decât al întregului?» THEAITETOS: «Al totului, da.» SO- i KATE: «Te lupţi vitejeşte, desigur, Theaitetos»".

253 Cf. Aristotel, Metafizica, A, cap. 25 şi 26,1023 b - 1024 a. „într-un »••••s, parte hiépoç] se numeşte acel ceva în care o cantitate poate fi îm- l'.li ţită. [...] în alt sens, se numeşte parte numai ceea ce serveşte pentru ,i măsura întregul. [...] Părţi se mai numesc şi diviziunile întregului [tJ> iWui'J sau acelea din care constă el. [...] în sfârşit, părţi ale unui întreg ||ii>|iooc toO iSXou] sunt şi elementele definiţiei care statorniceşte orice lu-

m. De aceea genul poate fi considerat ca o parte a speciei, deşi, în alt «l'iis, specia este o parte a genului. [...] întreg [iiXov] se numeşte ceva că- 11lin nu-i lipseşte nici una din părţile ce sunt socotite ca alcătuind, în I lup firesc, un întreg. întreg se mai numeşte şi ceea ce conţine părţile

I unponente reunite în aşa fel, încât să formeze o unitate. [...] Apoi, când i1 vorba de cantităţi care au un început, un mijloc şi un sfârşit, acelea în ■ .ue poziţia părţilor este indiferentă se numesc un tot [râv], iar celelal- li- un întreg [öXovJ, iar acelea care îmbină ambele aceste însuşiri la un Inc constituie în acelaşi timp şi un tot [nâv] şi un întreg [oXovj." (Trad. Şl. Bezdechi, parţial modificată.) Cf. de asemenea articolul „Holon" din I i .incis E. Peters, Termenii filozofiei greceşti, Humanitas, 1997, pp. 125-129.

husserliană a întregului pl a părţilor şi folosind în mod implicit întregul aparat con-I i ptual desfăşurat în cadrul acestei teorii[254]. Această totalitate nu poate fi compusă din „părţi detaşabile" sau fragmente, ilt> unui ansamblu, ci doar din elemente constitutive, numite „momente". Acest mod de a concepe totalitatea (unitară, apriorică, transcendentală, structurală) este aşadar o exigenţă ce poartă marca fenomenologiei husserliene. Mai mult, Overenget arată că ideea de totalitate funcţionează sistematic de-a lungul lui *Sein und Zeit* în strânsă legătură cu alto două teorii husserliene: cea privitoare la sensul fenomenologic al fiprzorz-ului şi cea referitoare la intuiţia categorială, Cercetătorul norvegian va argumenta astfel că întrebuinţarea focală a acestor trei teorii – cea referitoare la întreg şi parte, cea a apriorismului şi cea a intuiţiei categoriale – va juca un rol metodologic hotărâtor pentru elaborarea şi legitimarea structurilor ontologiei fundamentale[255][256]. Punerea la lucru a acestor teorii îi va permite lui Heidegger să legitimeze fenomenologic însăşi ideea de structură ontologică în genere, anume să demonstreze statutul aprioric al existenţialităţii şi să poată afirma anterioritatea transcendentală a structurilor formale ontologice (existenţialii) faţă de conţinutul ontic factic. Legitimarea ontologică a acestor structuri este singura cale pentru a arăta că ceea ce este numit „existenţial" nu este o simplă construcţie speculativă sau o idealizare nefundamentată, ci constituie elaborarea unei idealităţi cu totul speciale, autentic întemeiată prin intermediul intuiţiei categoriale, având un statut fenomenologic aprioric şi deschizând posibilitatea de a sesiza totalitatea sau integralitatea originară, unitară şi necompusă a fiinţării avute ca temă. Prin urmare,

254 Einar 0VERHNGET, Seeing The Self. Heidegger on Subjectivity, Kluivci- Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1998.

255 Cf. Einar 0VERENGET, Seeing The Seif, op.cit., pp. 7-105.

256 Cf. Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II/I, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, pp. 225-293.

Heidegger nu doar că foloseşte terminologia teoriei referitoare la întreg şi parte în conformitate cu sensul stabilit de Husserl, ci el pune implicit la lucru această teorie pentru a elabora constituţia structurală a *Dasein-ului*, epicentrul proiectului ontologiei fundamentale ca atare.

Să amintim că teoria husserliană a întregului şi a părţilor, elaborată în cadrul celei de-a treia *Cercetări Logicea*, precizearaporturile ce pot fi stabilite între un întreg (*Ganze*) şi pârli Iv (*Teilen*) sale. Două distincţii configurează această teorie:

I ni dintre obiecte *simple* şi *complexe* şi cea dintre părţi *dependente* şi *independente*. Prin aceste distincţii sunt reliefate două me idalităţi esenţial diferite ale „faptului de a fi parte" a unui îi ilreg. Părţile care se pot prezenta *separat* – precum e „capul unui cal" în raport cu „calul ca întreg" sau acoperişul în raport cu casa ca întreg – sunt numite fragmente (*Stücke*), ele pol şi sesizate *independent* de întregul din care fac parte, şi în l lus pot fi sesizate ele însele ca întregi. Părţile care *nu se* pot prezenta separat de întregul pe care îl constituie, ci sunt *deprudente* de acesta, precum calitatea vizuală şi extensia în raport cu un obiect material dat, sunt numite momente (*Momente*). Fragmentele sunt independente de întregul din lire fac parte. Momentele, dimpotrivă, sunt dependente de întreg. Desigur, natura întregului depinde de natura părţili în din care întregul este constituit: întregul este *compus* când p. lrţile sunt fragmente, esenţial independente de el; sau este *iulreg simplu* atunci când părţile sunt momente, dependente esenţial de el. O analiză atentă poate verifica faptul că Heilogger utilizează mereu termenii fragment (*Stück*) şi moment (*Moment*) într-un sens tehnic, în deplin acord cu teoria husnerliană.

CAPITOLUL 3

MOARTE ŞI ALTERITATE. MOARTEA CELUILALT

După analiza raportului dintre problema morţii şi problema totalităţii, să trecem acum la cel de-al doilea moment a investigaţiei noastre: este vorba de intersecţia

dintre fenomenul morţii şi aria lui *Mitwelt* şi a lui *Mitsein*. Vom vedea că într-un anumit sens, tema morţii celuilalt este subordonat! temei totalităţii. Întrebarea care dirijează acest capitol este ure mătoarea: în ce sens este constituit fenomenul morţii prin faptul-de-a-fi-laolaltă al *Dasein-ului*? Cum structurează alteritatea câmpul polimorf al fenomenologiei morţii? i

Mai mulţi critici, între care cel mai proeminent este Levinas, au contestat faptul că Heidegger *subordonează* moartea celuilalt fenomenului morţii proprii. Analitica *Dasein*-ului ar fi de fapt o altă egologie, ce cade din nou în subiectivismul filosofiei moderne, caracterizat de o ierarhizare arbitrară ce nu ţine cont de faptul fundamental şi cutremurător al morţii celuilalt, de un ontologism ce neglijează rolul decisiv pe care îl are această experienţă în constituirea subiectivităţii proprii, în partea a doua a lucrării noastre, când vom discuta posteritatea problemei heideggeriene a morţii în spaţiul fenomenologiei contemporane, vom reveni în detaliu asupra acestor critici[257]. Pentru moment, ne limităm la lămurirea imanentă a problematicii alterităţii în analitica *Dasein*-ului.

Trebuie spus dintru început că în *Sein und Zeit* punerea şi soluţionarea problemei morţii este subordonată discursului ontologic asupra fiinţei *Dasein-ului* şi, de aceea, interpretarea acestui fenomen e dirijată de exigenţele generale ale ontologici fundamentale ca întreg[258]. Una dintre cele mai importante exigente ale analiticii existenţiale este cea privitoare la structura de *Jemeinigkeit*: faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu orientează dintru început întreaga perspectivă a analiticii existenţiale a Dasezn-ului[259], dirijând şi interogaţia

257 Partea a doua, capitolul 5.

258 SuZ, p. 247: „în cuprinsul ontologiei Dasein-ului [...], analiza existenţială a morţii (...) vine după caracterizarea constituţiei fundamentale a Dosem-ului."

259 SuZ, p. 53: „Dasein-ul este apoi fiinţarea care sunt de fiecare dată cu însumi. Dosem-ului care există îi aparţine faptul-de-a-fi-de-fieca- re-dată-al-meu {Jemeinigkeit] ca o condiţie a posibilităţii autenticităţii şi

heideggeriană asupra morţii. Pentru a elabora conceptul de totalitate propriu acestei fiinţări (sarcina iniţială), trebuie obţinută o descriere a morţii *Dasein*-ului, însă acesta înţeles ca *al meu*, în regimul propriului. Perspectiva heideggeriană este aşadar dintru început orientată de exigenţa de a înţelege nu moartea celuilalt, ci moartea proprie.

Potrivit esenţei ei, moartea este, în măsura în care ea „este", de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate cu totul aparte prin care, de fiecare dată, *Dasein-ul* propriu are ca miză fiinţa sa. În faptul-de-a-muri ni se arată că moartea este constituită ontologic prin faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu (*Jemeinigkeit*] şi prin existenţă.*

Ceea ce trebuie urmărit este aşadar atât sensul pe care îl are moartea pentru fiinţarea care de fiecare dată eu simt, cât şi sensul raportului pe care *Dasein*-ul îl poate întreţine cu propria moarte. Întrebarea nu vizează doar *ce* este moartea, ci şi *cum* anume *Dasein*-ul în viaţa sa factică poate întreţine un raport autentic cu acest „fapt" al existenţei sale sau, dimpotrivă, cum el se poate deturna, evaziv, de la autenticitatea acestui raport, obturându-şi accesul la această posibilitate privilegiată a existenţei sale. În cadrul fiecăruia dintre aceste două paliere interogative (ce este moartea şi *cum* se raportează

Dasein-vi la ea), vom putea surprinde marca propriului şi, în consecinţă, indiciul minimalizării alterităţii în sintaxa fenomenului morţii.

Heidegger atacă totuşi, în paragraful 47, fenomenul morţii celuilalt. Nu întâmplător, discuţia este legată tocmai de conceptul de totalitate pe care l-am abordat în capitolul anterior, într-adevăr, *Dasein-vi* propriu nu poate fi experimentat ca întreg, ca integral, deoarece întregimea sau integralitatea sa ar pretinde ca „restul"(*Ausstand*) ce îi rămâne încă în faţă să fie „consumat". Însă acel „încă nu"

---

neautenticităţii. Dasein-ul există de fiecare dată în unul dintre aceste moduri, respectiv în nediferenţierea lor ca moduri."
* SuZ, p. 240.

(*Noch nicht*) pe care *Dasein-vi* îl mai are în faţă cuprinde şi sfârşitul său, anume moartea sa. *Dasein-vi* ar fi, aşadar, integral doar atunci când „capătul" existenţei sale se va actualiza. Dar pentru *Dasein-vi* propriu, această integralitate atinsă prin moarte nu mai poate fi obiect al experienţei, al cunoaşterii şi al analizei ontologice. De aceea, Heidegger se îndreaptă în paragraful 47 către moartea celuilalt, încercând să vadă dacă acest fenomen poate să ofere ontologului o pistă pentru obţinerea conceptului de totalitate.

Când Dfisein-ul îşi atinge „întregimea" prin moarte, acest fapt implică o pierdere a fiinţei locului său de deschidere [*Verlust des Seins des Da*]. Trecerea la faptul-de-a-nu-mai-fi-loc-de-deschidere [*Nichmehrdasein*] îi retrage Dfisem-ului tocmai posibilitatea de a experimenta această trecere şi de a o înţelege ca pe ceva ce a fost experimentat. Desigur, un astfel de lucru este refuzat fiecărui *Dasein* în raport cu el însuşi. Şi atunci cu atât mai mult „se impune" moartea celorlalţi. Ajungerea la sfârşit a Dasem-ului devine astfel „obiectiv" accesibilă.5

Aşadar, moartea celuilalt *Dasein* nu este analizată pentru ea însăşi. Heidegger nu caută să realizeze o descriere fenomenologică a morţii unui alt om, pentru a extrage din aceasta un posibil sens al morţii în genere. Merită de altfel semnalat că, în acest paragraf, Heidegger nu discută „moartea celuilalt", d „moartea celorlalţi". În acest sens, filosoful este fidel principiului asumat la începutul cercetării sale, acela conform căruia fenomenul investigat nu trebuie abordat pornind de la o situaţie excepţională, ci de la modul în care el se oferă în cotidianitatea medie. Aşadar, sensul acelei morţi „care *nu* este a mea" este investigat pornind *nu* de la moartea unui celălalt excepţional (cel în raport cu care sunt instituit într-o relaţie privilegiată, un „Tu"), ci de la un celălalt oarecare, un „el", de fapt un „ceilalţi" difuz în raport cu care fiinţa mea, a fenomenologului, a celui care descrie, este neutră. Mai mult, Heidegger abordează acest fenomen cu o anumită intenţie de ordin teoretic, o intenţie

care în mod fatal îngustează sensul acestui fenomen: el vorbeşte despre „putinţa de *a experimenta* moartea celorlalţi" (*die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen*). Or, o astfel de „experimentabilitate" indică o anumită distanţare teoretică în raport cu fenomenul respectiv, cu alte cuvinte o indiferenţă neutru-fenomenologică. Ne putem întreba dacă o asemenea perspectivă neutră nu riscă de fapt să rateze conţinutul fenomenal privilegiat al acestui fapt, un conţinut care nu se poate da decât într-o paradigmă verticală, saturată, a unei alterităţi frontale, una în raport cu care „experimentarea" îşi pierde sensul, substituindu-i-se însă participarea dramatică la nemăsura acestui fenomen[260].

Deturul pe care pare că îl tentează Heidegger – de la moartea proprie la moartea celuilalt – caută să verifice doar dacă acest din urmă fenomen poate oferi în condiţii mai asigurate fenomenologic un concept adecvat de totalitate. Scopul acestui detur este deci acela de a verifica dacă moartea celorlalţi poate oferi ontologului o perspectivă validă de a elabora un concept de integralitate specific Dasem-ului, cu alte cuvinte dacă ajungerea-la-sfârşit (*Zu-Ende-kommen*) a celuilalt, în clipa decesului său, ar putea pune în lumină *totalitatea* fiinţei sale, ca ceea ce se obţine prin eliminarea „încă nu"-ului, care, ca rest, îi stă în faţă atâta timp cât trăieşte. Tema morţii celuilalt este aşadar subordonată temei totalităţii.

Heidegger o denumeşte de altfel ca atare: „temă substitutivă"(*Erzatzthema*) [261]. Rezultatul, după cum putem anticipa, va fi unul negativ: se va dovedi că moartea celuilalt este inaptă să ofere un temei ferm pentru a înţelege moartea proprie.

Însă chiar dacă concluzia va fi negativă, consideraţiile lui Heidegger privind moartea celuilalt nu sunt de ignorat. Raţionamentul lui Heidegger cuprinde

---

260 Cf. pentru aceasta încercarea noastră: „Moartea celuilalt. Explorare fenomenologică", în Studia Phænomettobgica vol. I, nr. 1-2/2001, pp. 137-177.

261 SuZ, p. 238.

două argumente înlănţuite. Argumentul principal va contesta posibilitatea unui *Dasein* de a experimenta în mod autentic şi originar moartea unui alt *Dasein*. Argumentul secundar va ataca presupoziţia pe care se bazează ideea experimentabilităţii morţii celuilalt, anume presupoziţia „substituţiei”: ideea conform căreia un *Dasein* poate *înlocui* pe un altul în toate aspectele existenţei sale. Întâi de toate, Heidegger insistă asupra faptului că, oricât de aproape am fi de cel ce moare, noi nu putem niciodată *experimenta* „autenticul fapt-de-a-fi-ajuns-la-sfârşit al defunctului [*das eigentliche Zuendegekommensein des Versterbenen*]”; „noi nu avem [...] acces la pierderea de fiinţă [Sein*sirerlust] ca* atare «suferită» de cel ce moare [...]”, aşadar „nu experimentăm în chip genuin faptul-de-a-muri al celorlalţi”. Conclu[262]zia lui Heidegger este deci următoarea: moartea celorlalţi nu oferă „nici ontic, nici ontologic” ceea ce părea iniţial că poate oferi: o înţelegere a morţii proprii şi, de aici, o determinare a sensului totalităţii.

Prin cel de-al doilea argument, cel al non-reprezentabilităţii[263], Heidegger vrea să arate că recursul la moartea celorlalţi pentru a înţelege moartea proprie nu doar că nu dă rezultatele scontate, ci însuşi acest recurs se bazează pe o presupoziţie nefondată şi nelegitimată fenomenal: presupoziţia că „*Dasein-ul* ar putea fi înlocuit în chip arbitrar de către altul, astfel încât ceea ce nu poate fi experimentat în *Dasein-vi* propriu ar urma să devină accesibil printr-unul străin”[264]. Astfel, acest argument va dezvălui prima caracteristică fundamentală a morţii: anume că ea este de fiecare dată „moarte proprie” şi că Dfisem-ul trebuie să şi-o asume ca posibilitate a sa *cea mai proprie*, ca *eigenste Möglichkeit*.

Desigur – va admite Heidegger – în viaţa sa factică, preocupată într-o lume împărtăşită cu alte fiinţări asemenea lui, Dfisem-ul poate fi reprezentat şi poate la

262 SuZ, p. 239.

263» SuZ, pp. 239-240.

264 SuZ, p. 239.

rândul său să reprezinte pe un altul. Reprezentabilitatea (*Vertretbarkeit*) este aşadar o posibilitate concretă a Dfisrin-ului-laolaltă, însă de fiecare dată ea este focalizată asupra unui obiect al preocupării, asupra unei îndeletniciri concrete. Putem fi reprezentaţi în faţa notarului, un coleg ne poate ţine locul (reprezentându-ne) în cutare sau cutare chestiune, un prieten poate împlini în locul nostru o anumită sarcină ce ne revenea într-un anumit context. În toate aceste cazuri, avem de-a face cu aria largă a reprezentabilităţii. Însă limitele acestei reprezentabilităţi trebuie să fie la rândul lor clar trasate. Iar frontiera este dată, după cum putem bănui, tocmai de *limita propriului*. Astfel, aceasta reprezentabilitate cotidiană este în mod net suspendată în faţa morţii. Nimeni nu ne poate reprezenta în raportul intim pe care îl avem cu propria moarte, nimeni nu ne poate „ţine locul" şi nimeni nu ne poate „lua locul" în această confruntare cu propriul sfârşit. Sau, cu cuvintele lui Heidegger: „*Nimeni nu-i poate lua altuia propriul său fapt-de-a-muri*" *n*. Aşadar, posibilitatea morţii este marcată de o absolută non-reprezentabilitate.

La rigoare, această non-reprezentabilitate este mai largă, într-adevăr, pot fi identificate şi alte „funcţii şi activităţi" în care *nu* putem fi înlocuiţi de către altul. Nu doar „a gândi, a iubi şi a muri" trebuie „trăite" pe cont propriu şi asumate în şinele propriu. De asemenea, nimeni nu poate respira în locul meu şi nimeni nu poate simţi durerea de dinţi pe care eu o resimt, chiar dacă – să zicem – poate empatiza cu mine, însă întotdeauna pornind de la propria sa experienţă. Mai mult, chiar dacă cineva poate obosi în locul meu, lucrând în locul meu, el nu poate obosi tocmai oboseala *mea*, ci tot propria *lui* oboseală va fi în joc; de asemenea, chiar dacă cineva poate dormi în locul meu (în timp ce eu stau – eventual în locul lui – treaz), el nu va dormi somnul meu, ci tot somnul lui. Aria propriului *cel mai propriu* este aşadar mai largă decât această radicală posibilitate care este, şi ea, cea mai proprie.

De fapt, argumentând non-reprezentabilitatea în faţa morţii, Heidegger vrea să indice un lucru evident: că

nimeni nu se poate interpune cu adevărat între *Dasein-ul* propriu şi propria sa moarte. Din această accentuare radicală a propriului vor decurge apoi alte caracteristici fundamentale ale morţii: absoluta singurătate a *Dasein*-ului în faţa propriei sale morţi, suspendarea oricăror raporturi „inter-subiective" (non-relaţionalitatea, *Unbeziiglichkeit*), absoluta individualizare (*Vereinzelung*) în faţa morţii. Căci în această linişte a singurătăţii din faţa morţii, în care ceilalţi nu se mai aud şi nu mai au niciun sens, *Dasein*-ul se raportează la propria sa moarte, în discreţia neliniştitoare a angoasei. Heidegger construieşte aşadar un raport cu moartea pe un model eminamente eroic, în mod cert matur, strict masculin, asumat într-o dârzenie a voinţei, într-o conştienţă de sine a deciziei, lipsit de orice afectivitate ce vine de la celălalt sau se îndreaptă către celălalt[265]. Nu este un tată sau o mamă în raport cu un fiu sau o fiică, nu e în joc un soţ faţă de o soţie, un iubit faţă o iubită, un prieten faţă de un alt prieten (oricare dintre aceşti poli putând fi „ocupat" de cel muribund) [266]. Am putea bănui, la limită, că este ceva

265 Cum s-ar putea modula analitica ontologică a morţii pe cazul existenţiel al unui copil? Dar în cazul unui adolescent? Raportul faţă de moarte este oare acelaşi pentru un tânăr în deplinătatea tinereţii sale şi pentru un bătrân „greu de zile"? Nu se modifică accentele ontologiei morţii în funcţie de ontogeneza subiectului avut în vedere? Mai ales cazul feminităţii trebuie avut în vedere, deoarece aici nu atât voinţa şi hotărârea joacă un rol definitoriu ci, poate, răbdarea şi îndurarea suferinţei.

266 Literatura oferă un bogat material artistic care poate „da de înţeles" fenomenologului cât de vastă este varietatea de paradigme ale morţii celuilalt. Acestea variază, desigur, în funcţie de structura relaţiei inter-subiective. Geniul lui Shakespeare rămâne de nedepăşit în a exprima ce înseamnă moartea celui iubit: Hamlet şi Ofelia, Romeo şi Julieta. Pentru a înţelege moartea prietenului, ne gândim la Achi- le şi Patroclu, la Ghilgameş şi Enkidu. însemnările lui Malte Latirids Brigge oferă la rândul lor un dens material genuin fenomenologic pentru înţelgerea problemei noastre. Dar ne putem gândi şi la alte paradigme, care complică situaţia, căci aici intervine crima: Cain şi Abel, Othello şi Desdemona. în sfârşit, putem face referinţă la Avraam şi Isaac, la tatăl ce are în faţă posibilitatea morţii unicului său fiu, pe care el însuşi trebuie să îl aducă jertfă.

„crud” în această absolută suspendare a celuilalt în faţa morţii, care nu lasă loc autenticei suferinţe în faţa despărţirii, atât înaintea ei (când este anticipată, întrevăzută) cât şi după ce această despărţire este efectiv consumată şi suportată, în doliu şi plâns. Acest model ontologic neutru şi distant pare mai degrabă compatibil cu raportul ontic indiferent dintre doi vecini, dacă nu chiar între doi străini. Întrebarea aşadar rămâne: este oare validă interogarea raportului dintre moarte şi celălalt (privind atât *rolul sinelui* în moartea celuilalt, cât şi *rolul celuilalt* în moartea proprie) în absenţa tematizării unui fenomen saturat al trăirii unei astfel de alterităţi frontale?

Heidegger spune, ce-i drept, că este cu putinţă ca cineva, din eroism şi spirit de sacrificiu, să meargă la moarte în locul altcuiva. Însă ideea „sacrificiului de sine” nu capătă la Heidegger, ca în tradiţia creştină[267] sau ca în fenomenologia etică a unui Levinas[268], un sens definitoriu în constituirea subiectivităţii, ca posibilitate supremă şi verticală a acesteia. Se precizează doar că acest „a merge la moarte pentru celălalt”, „a te sacrifica pentru celălalt” este înfăptuit *„într-o privinţă anume”* (*în einer bestimmten Sache*) –, cu alte cuvinte, într-un context determinat al preocupării care, la rândul ei, este marcată de cotidianitate şi de cădere, deci de neautenticitate. Este adevărat că, tehnic vorbind, cel pentru care este înfăptuit sacrificiul nu este absolvit, prin însuşi acest sacrificiu, de propria sa moarte, care îi rămâne în continuare în faţă, ca posibilitate a sa cea mai proprie. Chiar dacă, să presupunem, în mai multe rânduri viaţa sa îi va fi salvată de câte cineva, prin absolutul sacrificiu de sine al „salvatorilor”, aceste succesive „salvări de la moarte” nu îi vor suspenda moartea sa cea mai proprie, de la care nimeni nu îl poate „salva” şi în care nimeni nu îl poate înlocui. Tot neutru-tehnic vorbind (adică strict formal şi

---

267 Cf. Ioan 15:13: „Nu există iubire mai mare decât aceea de a-şi da viaţa pentru prietenii săi."

268 Vezi pentru aceasta capitolul dedicat lui Levinas din partea a doua a acestei lucrări.

poate nu întru totul adecvat), cel ce se sacrifică nu face decât să înlăture „ocazia factică" în care celuilalt îi „poate" surveni efectiv „evenimentul" morţii. Aşadar, cel care se sacrifică nu face decât să „amâne" pe un „mai încolo" – interpunându-se „ocazional" – „întâlnirea" celuilalt cu propria sa moarte.

Însă tocmai o astfel de perspectivă care calculează moartea în funcţie de cauze şi ocazii, în funcţie de surveniri şi evenimente, va fi net contestată de Heidegger. Moartea, va spune el, nu se măsoară niciodată cu aceste măsuri străine de esenţa *Dasein*-ului. Ea este şi trebuie păstrată ca o posibilitate lipsită de măsură şi de fiecare dată cea mai proprie, în consecinţă, „orice *Dasein* trebuie să ia asupră-şi propriul său fapt-de-a-muri. Potrivit esenţei ei, moartea este, în măsura în care ea «este», de fiecare dată a mea". 16

Astfel, în analiza fenomenologică a morţii, statutul alterităţii este inevitabil subminat. A descrie analitic şi ontologic moartea, a ajunge astfel la o înţelegere a ceea ce ea este înseamnă a-i determina caracteristicile sale esenţiale şi apriorice. După cum am văzut, prima sa marcă este tocmai *propriul*: în măsura în care moartea trebuie interpretată, ea trebuie înţeleasă ca moarte proprie, ca fapt-de-a-fi-întru-moarte. Faptul-de-a-fi-întru-moarte al Dfisem-ului este înţeles ca posibilitate, însă aceasta nu trimite la raportul metafizic dintre ôûva-ic şi évépyeux, care presupune actualizarea unui lucru posibil ce nu e încă real. Moartea nu dă nimic de realizat, nu suscită nicio actualizare. Ea nu este un eveniment, ci o manieră de a fi, un mod esenţial al fiinţei *Dasein*-ului. Ea nu trebuie înjvleasă ca un fapt-de-a-fi-la-sfârşit (*Zu Ende sein*) sau ca deu's (*Ableben*), dea unfapt-de-a-fi-întru-sfârşit (*Seinzum Ende*) ic rămâne ca atare mereu posibil (*möglich*), mereu iminent (*bevorstehend*) şi de nedepăşit (*unüberholbar*). Ea nu este ast-Ivi doar o posibilitate „proprie", d este posibilitatea „cea mai proprie" (*eigenstes*) care constituie în mod esenţial fiinţa *Da*m /H-ului ce se defineşte prin posibil. Este o posibilitate esenţial indeterminată

(*unbestimmt*) în ceea ce priveşte momentul nurvenirii sale, fiind în acelaşi timp ontologic certă (*gewi*b), adică fiind înzestrată cu o certitudine apriorică ce depăşeşte orice certitudine, fie ea empirică sau teoretică.

Aceste caracteristid ale morţii determină sensul *individualizării* Dasem-ului, fapt care va antrena suspendarea radicală a oricărei relaţii inter-subiective. Moartea, spune Heidegger, este o posibilitate non-relaţională, desprinsă de orice relaţie (*unbezüglich*). Şi, de aceea, ţine de esenţa faptului-de-a-fi-în-I rumoarte ca *Dasein*-ul să se afle *singur* în faţa propriei morţi, ea posibilitate cea mai proprie, indeterminată, de nedepăşit ţii certă. Chiar dacă în viaţa factică Dasem-ul se deturnează de cele mai multe ori de la această evidenţă a solitudinii în faţa morţii şi îşi maschează această izolare esenţială în faţa finitudinii proprii, supunându-se tendinţei cotidiene a impersonalului „se", însuşi faptul acestei deturnări atestă la nivel fenomenal tocmai acel lucru din faţa căruia *Dasein*-ul se deturnează: „[...] acea putinţă-de-a-ţi în care el se preocupă pur şi simplu de fiinţa sa cea mai proprie trebuie să fie asumată [über*nehmen] de* nimeni altul decât de Dase*in-ul însu*şi". „N[269]ime*ni nu-i poat*e *sustrage [ab*nehmen] altu*ia pro*p*riul său fup*t-*de-a-mu**ri. [...]** Orice Dasein t*rebuie* de fiecare dată să ia nsupră-şi [auf sich *ne*h*men] propri*ul său fapt-de-a-muri". Când D[270]fisezn-ul îşi înţelege cu adevărat moartea proprie, când el se raportează în mod autentic – aşadar nedisimulând-o – În această posibilitate privilegiată a fiinţei sale, atunci când li se comportă *compreh*ensiv către această posibilitate şi nu o obturează, când nu îi falsifică şi nu îi acoperă caracteristicile sale esenţiale, atunci el se aşază de unul singur pe sine însuşi în faţa fiinţei sale finite, îşi atinge ca hotărâre autenticitatea sa posibilă. El nu doar că se sustrage dominaţiei tacite a acelui „celorlalţi şi nimeni" – marcă a impersonalului „se „–, dar întrerupe şi orice relaţie inter-subiectivă şi intra-mundană cu Dasein-u*l*

269 SuZ, p. 263

270> * SuZ, p. 240.

*concr*et şi determinat al celorlalţi. Nu doar câmpul fenomenal ce stă sub existenţialul das Man *est*e *su*spendat, ci şi ceea ce stă sub structura lui Mitsein. *Moarte*a nu se limitează să „aparţină" în chip indiferent Dasein-u*lui pro*priu, ci ea îl revendică *[beansp*rucht] pe acesta ca Dasei*n* i*ndivi*du*al [als ei*nzelnes]. Caracterul non-relaţional [Unbeziig*lichkeit] al mor*ţii, înţeles în premergere [Vorlaufe*n], indiv*idualizează Dasein-u*l orient*ându-l către el însuşi. Această individualizare [Vereinze*lung] este u*n mod prin care „locul-de-deschidere" este deschis pentru existenţă. Ea face manifest că orice fapt-de-a-fi – în – preajma fiinţărilor de care ne preocupăm şi orice fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalţi [Mitsein *mit And*eren] *înce*tează să funcţioneze din clipa în care este în joc putinţa-de-a-ţi cea mai proprie. Dasein-*ul poate* fi în chip *autenticei însuşi* n*umai a*tunci când devine apt pentru acest lucru pornind de la el însuşi.[271]

Premergerea angoasată întru moarte, ca autentic comportament către posibilitatea cea mai proprie, instaurează astfel o formă de a-fi-în-propriu, de autenticitate înţeleasă ca *solipsism* existenţial[272]. Moartea, fiind cea mai proprie, nu este şi nu poate fi împărtăşită cu ceilalţi, ea este „desprinsă de orice relaţie", iar *Dasein-ul* se găseşte absolut singur în faţa morţii proprii[273]. Doar în

---

271 Si/Z, p. 263.

272 SuZ, p. 188: „Angoasa individualizează şi deschide astfel Da- sein-ul ca «solus ipse». însă acest «solipsism» existenţial nu strămută câtuşi de puţin un lucru-subiect izolat în vidul indiferent al unei surveniri lipsite de lume; dimpotrivă, într-un sens extrem, el tocmai că aduce Dasein-ul în faţa lumii sale ca lume şi, astfel, pe sine însuşi în faţa lui însuşi ca fapt-de-a-fi-în-lume." Vezi pentru aceasta, Peter A. Schmid, „Angoisse et finitude: Heidegger et Cassirer à Davos en 1929", în Revue de Métaphysique et de Morale, no. 3 (2000), pp. 381-399.

273 SuZ, p. 250: „Moartea este o posibilitate de fiinţă pe care Da- nff/i-ul însuşi are de fiecare dată să şi-o asume. Cu moartea, Daseiti-ul ntil în faţa lui însuşi în putinţa lui de a fi cea mai proprie. [...] Stând astfel în faţa lui însuşi, toate relaţiile sale cu orice alt Dasein sunt desfă- I vile. Această posibilitate de a fi care este cea mai proprie şi care e desprinsă de orice relaţie cu un alt Dasein este în acelaşi timp posibilitatea extremă."

această eroică *Vereinzelung* poate *Dasein*-ul ntr devină pentru prima oară el însuşi şi să se sustragă, printr-un gest de violentă luciditate, dominaţiei implicite a „celorlalţi" care capătă chipul dictaturii nevăzute a lui *das Man*.

Până în acest punct, putem detecta cel puţin trei paliere I «rin care fenomenologia heideggeriană a morţii destituie, în diverse forme, chestiunea alterităţii: moartea este interogată şi înţeleasă în regimul lui *Jemeinigkeit* ca moarte *proprie*, şi nicidecum ca moarte a celuilalt (prima reducţie a alterităţii); moartea este non-relaţională şi suspendă „în tersubiectivitatea" concretă şi determinată a Dascin-ului celorlalţi, marcată de *Mitsein* (a doua reducţie a alterităţii); premergerea (*Vorlaufen*) întru moarte, ca raportare autentică la moarte, suspendă în cele din urmă şi acea formă tacită, indeterminată ţii negativă de „inter-subiectivitate" a impersonalului „se", moartea constituind astfel „punctul de fugă" ce tranşează între autenticitatea Dasem-ului şi inautenticitatea sa (a treia reducţie a alterităţii).

Observăm aşadar că Heidegger dezvoltă o conexiune problematică, o interdependenţă între singurătate, identitate, al i propriu şi moarte. Moartea îşi pune amprenta asupra singurătăţii radicale, funcţionând pentru *Dasein* ca *principium Individuationis* absolut, constituind pentru această fiinţare ponibilitatea unei totalizări de sine însuşi. Moartea, ceea ce pare mai străin, devine ontologic ceea ce este mai propriu. Nu doar Iminentă, moartea capătă acum o imanenţă radicală. Ea pătrunde în inima ontologiei *Dasein*-ului, devenind structura cea mai profundă şi nucleul tare al unui *Dasein* rezolut. Astfel, se obţine singurătatea sau solitudinea ontologică necesară autenticităţii.

Prin urmare, prezenţa celuilalt în contextul problemei morţii are o valenţă cert negativă, ţinând parcă în mod exclusiv de un *neautentic* fapt-de-a-fi-întru-moarte, în timp ce *autenticitatea* acestui fapt nu va putea fi obţinută decât prin solitudine şi individualizare, deci prin suprimarea alterităţii. Sensul *căzut* al morţii este specific

spaţiului public (*Öffentlichkeit*) I, adică în exact acel spaţiu în care are loc acel unul laolaltă-cu-altul cotidian (*alltägliche Miteinander*), un spaţiu dominat de impersonalul „se" (*das Man*). Aici moartea este înţeleasă drept „ceva întâlnit care survine constant [*als ständig vorkommendes Begegtiis*], drept un «caz de moarte» [*Todesfall*]", ca un „eveniment bine-cunoscut, care survine în interiorul lumii [*als bekanntes innenveltlich vorkommendes* EreignisJ"[274]. Explicitarea impersonalului „se „care domină spaţiul inter-subiectiv nivelează, prin flecăreală şi ambiguitate, posibilitatea cea mai proprie a *Dasein-ului*, îi falsifică tocmai caracterul de posibilitate şi o transformă într-un caz real, pe care îl aşteptăm sau nu, de care ne temem sau nu, la care evităm să ne gândim sau nu. Formularea „standard" a faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian ar fi, după Heidegger, următoarea: „până la urmă, cândva, o să murim şi noi, dar până una-alta asta nu ni se întâmplă nouă"[275]. Acest lucru marchează de fapt o funciară eschivă din faţa morţii, o eschivă la care concură şi „ceilalţi" sub forma grijii-pentru-celălalt.

Această eschivă în faţa morţii, ca una menită să ascundă [*verdekende Ausweichen vor dem Tode*], domină cotidianitatea cu o asemenea tenacitate încât, în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, „cei apropiaţi" vor adesea să-l convingă pe „cel ce trage să moară" că el va scăpa de moarte şi că în scurtă vreme se va reîntoarce în liniştea cotidianităţii, în lumea preocupărilor sale. O astfel de „grijă-pentru-celălalt" îşi propune să îl consoleze pe „muribund".[276]

Heidegger pare că foloseşte aici, ca paradigmă pentru Iructura alienantă a faptului-de-a-fi-întru-moarte cotidian, un fel de „societate convenţională", marcată de grija de a ascunde moartea. De aceea el spune că „spaţiul public nu trebuie afectat, în liniştea sa, printr-un astfel de eveniment", itilăugând apoi că „faptul-de-a-muri al altora

274 Si/Z, p. 252.
275 SuZ, p. 253.
276 Ibidem.

este nu raremi privit ca un dezagrement social (*gesellschaftliche Unannehmlichkeit*], dacă nu chiar ca o lipsă de tact [*Taktlosigkeit*]" *75*. Nu întâmplător întâlnim aici o referinţă la nuvela lui Tolstoi, „Moartea lui Ivan Ilici".

Însă modul în care o „societate" se raportează la moarte, afectând în consecinţă şi raportul sinelui cu moartea proprie, tit pânde în primul rând de configurarea istorică a respectivei societăţi. Mai mulţi antropologi şi thanatologi contemporani, între care Philippe Ariès este cel mai elocvent[277][278], au Arătat că o astfel de raportare la moarte – cea „convenţională", „pudică" şi „cosmetizatoare" – are o certă devenire istorică ţii poate fi în mod clar circumscrisă unei epoci determinate. I >e aceea ne putem întreba: a absolutiza ca „standard" ontologic un astfel de comportament faţă de moarte care vede în ea un „dezagrement social" şi o „lipsă de tact" nu reprezintă oare o *opţiune* preontologică nejustificabilă fenomenologic? A spune că în mod necesar – adică ontologic – ceilalţi falsifică moartea proprie şi că obţinerea unui raport autentic depinde de suspendarea oricărei relaţii inter-subiective nu îi prezintă oare o schematizare negativă a figurii celuilalt?

Într-adevăr, Heidegger nu discută nicăieri un fapt-deii-fi-laolaltă *autentic* în faţa morţii şi pare că nici nu îi traseaz.1 condiţiile de posibilitate în ontologia Dasein-ului. Bunăoară, nv putem întreba: panica răvăşitoare în faţa faptului că te afli în iminenţa pierderii cuiva – un cineva care te defineşte în nirăfundul fiinţei tale – poate fi ea redusă la ipocrita consolare a lui „lasă că o să te faci bine"? Nu o putem concepe mai i legrabă ca o autentică şi patetică grijă-pentru-celălalt care, la limită, poate merge până la sacrificiul de sine în favoarea celuilalt, fapt care ar căpăta astfel calitatea de posibilitate ultimă a fiinţei proprii? Sau, în faţa celui mort, grija-pentru-celălalt care dă cinstire (*ehrende Fürsorge*) poate fi ea oare redusă la

277» SuZ, p. 254.

278 Philippe Ariès, L'homme devant la mort. Seuil, 1977.

aria neautenticităţii? Această stare presantă, pe care Heidegger însuşi o situează în modul plânsului şi al „gândirii la [*trauemd-gedenkenden*]”, poate fi ea oare determinată în mod corect ca „zăbovire în preajma [*Verweilen bei*]”[279]? Sunt întrebări care îşi pot găsi cu greu un răspuns adecvat într-un tratat de ontologie care pare că neglijează deopotrivă bogăţia câmpului inter-subiectiv, fenomenologia corporalităţii vii şi exigenţele presante ale unei etici fundamentale în care viaţa şi moartea semenului trebuie să aibă un rol fondator.

S-ar putea totuşi argumenta că Heidegger lasă un anumit loc liber în care s-ar putea înscrie un autentic *Miteinandersein*, unul pornind de la care să putem descoperi un autentic fapt de a sta în faţa morţii împreună cu celălalt. Pentru a sesiza acest lucru, trebuie să revenim la discuţia referitoare la *Mitsein* şi la *Fürsorge* din paragraful 26. Aici, Heidegger spune că grija-pentru-celălalt are două posibilităţi extreme care, după cum putem observa, deschid în raportul cu celălalt palierele de sens ale neautenticităţii şi, respectiv, autenticităţii[280]. Ea poate fi sau o grijă-pentru-celălalt substitutivă şi dominatoare (*einspringend-beherrschenden Fürsorge*), sau o grijă-pentru-celălalt devansatoare şi eliberatoare (*vorspringend-befreienden Fürsorge*). În primul caz, avem de-a face cu o modalitate în care *Dasein*-ul se aşază în locul celuilalt şi îi preia acestuia „sarcina” existenţei sale, dominându-l şi făcându-l dependent, anihilându-i libertatea sa existenţială (iar aici

Intră orice infantilizare a celuilalt, orice de-responsabilizare n acestuia, orice manipulare a convingerilor celuilalt, dar şi orice pedagogie oarbă – toate

---

279 SuZ, p. 238. Pura zăbovire în preajma {Verweilen bei) lucrurilor marchează în fond neimplicarea DflseiM-ului în menirea funcţională a fiinţărilor, fiind comportamentul care face cu putinţă pasajul de la sesizarea fiinţărilor în sensul de Zuhandenheit la conceperea lor ca Verbundenheit. Această zăbovire are ea oare ceva în comun cu modul în care privim, pietrificaţi, la cel mort?

280 SuZ, p. 122.

provenind din ideea că şinele ar fi „depozitarul adevărului celuilalt”). În cel de-al doilea vaz, *Dasein*-ul nu se substituie celuilalt şi nici nu îi preia „povara” propriei existenţe. Dimpotrivă, el îl poate ajuta pe celălalt să îşi conştientizeze propria existenţă ca pe ceva ce trebuie asumat şi purtat în propriul său *Dasein*. El îi restituie astfel celuilalt povara propriei existenţe, făcându-l liber pentru această existenţă proprie. Această distincţie va fi reluată în paragraful 60, unde dinamica dintre *Dasein* şi ceilalţi este discutată în termenii problemei conştiinţei şi stării de hotă-Faptul că *Dasein-ul* se hotărăşte către el însuşi îl transpune pe acesta, acum pentru prima oară, în posibilitatea de a-i lăsa pe ceilalţi, care sunt laolaltă cu el, „să fie” în putinţa lor cea mai proprie, iar pe aceasta o face, în acelaşi timp, să se deschidă în grija-pentru-celălalt care devansează şi eliberează [*vorspringend-befreienden Fürsorge*]. *Dasein*-ul aflat în starea de hotărâre poate să devină „conştiinţa” celorlalţi [„*Gewissen*” *der Anderen*]? *9*

Cum s-ar putea transpune o astfel de dualitate în cadrul fenomenului morţii? Este oare posibil să concepem că grija-pentru-celălalt în ipostaza sa substitutivă şi dominatoare falsifică fenomenul morţii, în timp ce, transpusă în ipostaza sa devansatoare şi eliberatoare, ea îl poate autentifica? Putem astfel concepe, fără a părăsi neapărat cadrele analiticii existenţiale, un autentic fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în faţa morţii, atât când e vorba de moartea proprie, cât şi când e vorba de moartea celuilalt? *Dasein*-ul, fiind vocea conştiinţei celuilalt, nu perne în lumină celuilalt că el „are de a fi” propria sa existenţă finită, că el trebuie să îşi asume povara finitudinii proprii, că trebuie să premeargă întru posibilitatea sa cea mai proprie?

— *SuZ*, p. 298.

Intermezzo: Fenomenul morţii în contextul existenţialilor fundamentali

După ce am evaluat ponderea alterităţii în cadrul fenomenologiei heideggeriene a morţii, următoarele trei capitole vor traversa problematica morţii din perspectiva

celor trei existenţiali care constituie starea de deschidere (*Erschlossenheit*): înţelegerea, situarea afectivă şi discursul. Analizele noastre se bazează pe explicitările efectuate în capitolul dedicat acestor existenţiali fundamentali. Am văzut că orice comportament (*Verhalten*) al *Dasein*-ului se întemeiază pe starea de deschidere, care este constituită prin *Verstehen*, *Befindlichkeit* şi *Rede*. Astfel, cu atât mai decisive vor fi aceste paliere ale existenţei când în joc va fi posibilitatea cea mai proprie a Dasem-ului, adică moartea. Modul de raportare al Dasem-ului la propria sa moarte este determinat în mod esenţial de situaţia sa afectivă, de înţelegere şi de discurs. Structurile ontologice, articulaţiile existenţiale şi modificările existenţiele ale acestor dimensiuni fondatoare ale fiinţei Dosem-ului au de aceea o importanţă distinctă pentru înţelegerea sensului fenomenal al faptului-de-a-fi-întru-moarte, în diversele sale metamorfoze.

Analiza acelui „încă nu" specific Dasein-ului – acel *Nochnicht* ce determină ideea de totalitate – a pus în lumină un lucru fundamental: anume că moartea trebuie interpretată ca fapt-de-a-fi-întru-sfârşit. Iar acest fapt-de-a-ţi nu poate fi înţeles decât pornind de la constituţia fundamentală a *Dasein*-ului, pe fundalul acesteia, în strânsă conexiune ontologică cu ea. Legătura ontologică dintre grijă (*Sorge*) şi faptul-de-a-fi-întru-sfârşit trebuie aşadar pusă în lumină şi tocmai ea va legitima caracterul definitoriu al morţii *Dasein*-ului pentru fiinţa acestei fiinţări. Grija, după cum ştim, este determinată ca fapt-de-a-fi-înaintea-sa (*Sich-vorweg-sein*), ca fapt-de-a-fi-deja în (*Schon-sein-in*), ca fapt-de-a-fi-în-preajmă (*Sein bei*). În măsura în care caracteristicile fundamentale ale fiinţei *Dasein-ului* strânse-laolaltă şi unificate în constituţia grijii sunt existenţă (*Existenz*), facticitatea (*Faktizität*) şi căderun (*Verfallen*), trebuie ca aceste trei paliere să poată fi întrevăzute şi în cadrul fenomenului morţii. Cu alte cuvinte, fapt u l-de-a-fi-întru-sfârşit trebuie să poată fi determinat pornind tio la aceste trei registre ontologice: *Existenz* (*Entwurf*), *Faktizität* (*Geworfenheit*) şi *Verfallen*.

Moartea va fi determinată drept ceea ce ne stă în faţă, ca posibilitatea cea mai proprie, ca posibilitate iminentă, indeterminată temporal, în perimetrul lui *Sich-vorweg*. Aici, operaţional va fi tocmai existenţialul înţelegerii (*Verstehen*), care se exercită ca auto-proiectare către posibil şi către posibilităţile factic-deschise în faţa *Da*-Ncm-ului. Însă totodată, dacă Dosem-ul există ca stare de aruncare(*Geworfenheit*), el trebuie să fi fost deja aruncat în această posibilitate a morţii, o posibilitate care îl precedă şi îl constituie, înaintea oricărei posibile iniţiative pe care el o poate avea. Aici va fi adusă în discuţie puterea revelatoare a angoasei, în sfârşit, locul de deschidere este articulat de discurs, care în primă instanţă şi cel mai adesea apare sub forma vorbirii cotidiene, a flecărelii căzute. O astfel de vorbire falsifică seniiul morţii şi oferă sinelui-impersonal (*Man-selbst*) o explid-Uire neautentică a morţii. Aşadar, în capitolul 4 vom aduce în discuţie raportul dintre moarte şi înţelegere, în capitolul 5 vom discuta metamorfozele afectivităţii în cadrul fenomenologiei morţii, iar în capitolul 6 vom tematiza raportul dintre moarte şi discurs.

CAPITOLUL 4
MOARTE ŞI ÎNŢELEGERE

A înţelege moartea pare a fi vocaţia profundă a filosofiei. Şi poate nu doar a filosofiei, ca demers comprehensiv specializat, ci a oricărei fiinţe gânditoare, inevitabil confruntată cu orizontul propriului sfârşit. Nu este oare ciudat, după cum se întreabă într-o admirabilă carte Françoise Dastur[281], că înţelegerea vrea să înţeleagă tocmai moartea, adică sfârşitul oricărei înţelegeri? Iar dacă filosofia vrea încă să înţeleagă moartea, nu este vorba oare de o filosofie în cadrul căreia co-apartenenţa dintre moarte şi înţelegere trebuie să rămână esenţială, de o filosofie care, dintru început, se lasă determinată ca „pregătire pentru moarte” (jicăitri flamtou) [282]? Căci, într-

281 Cf. Fr. Dastur, Moartea. Eseu despre finitudine, trad. S. Borş, Humanitas, 2006.

282 Platon, Phaidon, 81 a 1.

adevăr, înţelegerea înseamnă pregătire şi pregătirea înseamnă înţelegere. Nu poţi fi-gata de adică pregătit, decât înţelegând. Însă ce înseamnă, de fapt, a te pregăti în înţelegere, când în joc este moartea? Sau ce înseamnă a pregăti înţelegerea însăşi în faţa morţii care o aşteaptă? Faptul că o pregătire este *necesară* nu arată oare că fiinţa ce stă în orizontul morţii tocmai că *nu este* dintru început deja pregătită pentru moarte? Nu înseamnă acest lucru că în viaţa naturală, spontană, nereflectată, noi suntem determinaţi de o *funciară nepregfflire* în faţa morţii şi, deci, de o esenţială *neînţelegere* a ei? Într-adevăr, oricând ar putea veni, moartea vine mereu nu doar „prin surprindere", ci şi *prea devreme*, un „prea devreme" pentru care nu suntem încă pregătiţi, un „prea devreme" pe care nu ne-am învăţat încă să îl „aşteptăm" şi pe care nu ştim încă să îl înţelegem.

Filosofia are această vocaţie de a ne pregăti pentru acel lucru pentru care niciodată nu suntem – şi nu vom fi – pe deplin pregătiţi, şi de a ne pune pe calea înţelegerii a ceea ce rămâne, în fond, de neînţeles. În înţelegere – însăşi specialitatea sa – filosofia deschide fiinţa înţelegătoare către limita sa, care este moartea. Ce înseamnă însă a o deschide în faţa acestei limite definitorii[283]? Şi în ce sens această limită este „definitorie", cum anume defineşte ea? într-adevăr, oare nu moartea este cea care configurează înţelegerea umană, determinând-o să-şi construiască o viaţă *umană* în faţa morţii, o viaţă *ex-primată* prin toate formele sale de expresie? Trăind, nu ne punem, noi, oamenii, borne în faţa morţii, semne în calea uitării? Sau, dimpotrivă, înţelegerea este cea care, de fapt, configurează moartea, dându-i chipuri în faţa cărora ea să-şi poată ascunde chipul, întruchipări de care să se poată feri?

---

283 Este vorba de o limită absolut definitorie, în măsura în care însoţeşte şi determină atât limitele imuabile între care se mişcă libertatea noastră, cât şi limitele modificabile asupra cărora ea se exercită. Cf. pentru această perspectivă, Gabriel Liicganu, Despre limită, Humanitas, bucureşti, 1994.

În cadrul analiticii existenţiale heideggeriene, raportul dintre moarte şi înţelegere are o alonjă fundamentală. Lucru, de altfel, pe deplin explicabil într-o filosofie în care „înţelegerea” este considerată un comportament fundamental (un *existenţial*) al fiinţării avute în vedere: fiinţarea care suntem noi înşine, fiinţând în modul existenţei. Însă înţelegerea ontologică a acestei fiinţări nu este asemenea înţelegerii unui lucru înconjurător: nu înţeleg *Dasein*-ul aşa cum înţeleg modul de funcţionare a unei maşinării, aşa cum înţeleg rezolvarea unei ecuaţii matematice, cum înţeleg o teorie fizică sau o limbă exotică. Nu pot înţelege o existenţă (un *Dasein* uman) fără a înţelege totodată înţelegerea de sine a acestei existenţe, căci auto-înţelegerea acestei fiinţări face parte din constituţia de fiinţă a acestei fiinţări. Ontologul trebuie aşadar să înţeleagă această fiinţare *în înţelegerea ei de sine însăşi*, înglobând această înţelegere de sine. Înţelegând-o, el trebuie să înţeleagă şi auto-înţelegerea acestei fiinţări.

Interpretarea ontologică a *Dasein*-ului a întâlnit, pe parcursul său, ca „staţie obligatorie”, moartea. Aşadar, dacă ontologul vrea să înţeleagă moartea fiinţării pe care o supune examenului ontologic, el va trebui totodată să înţeleagă şi modul în care această fiinţare îşi înţelege ea însăşi propria moarte şi modul în care, înţelegând-o, se raportează la ea. Or, această fiinţare îşi *poate* înţelege propria moarte într-un mod *autentic*, însă de cele mai multe ori şi-o înţelege într-un mod *neautentic*. Astfel, înţelegerea propriei existenţe ca atare (ca întreg) depinde în mod esenţial de înţelegerea morţii proprii; şi cu cât mai confuz va fi înţeleasă limita propriei existenţe, cu atât mai difuză va fi însăşi raportarea la această limită, raportare care va constitui, în cele din urmă, nucleul existenţial al faptului de a exista.

Ontologul va avea prin urmare trei sarcini: 1) să descrie modul în care moartea „este”; 2) să descrie modul în care fiinţarea *îşi înţelege neautentic* moartea; şi 3) să construiască în mod fenomenologic un posibil mod prin

care fiinţarea să poată face saltul de la modul neautentic al înţelegerii morţii la modul autentic al înţelegerii ei. Dacă primele două sarcini sunt descriptive, ultima sarcină este, putem zice, „constructivă”. Căci în timp ce *Dasein*-ul neautentic, fiind „în primă instanţă şi cel mai adesea”, este *dat*, putând fi descris pornind de la această donaţie prealabilă, *Dasein*-ul autentic nu este dat şi el nu poate fi descris pur şi simplu ca şi cum am avea un acces nemijlocit la el. Autenticitatea sa este „construită” – însă nu speculativ, ci fenomenologic – prin negarea sau răsturnarea caracteristicilor esenţiale ale neautenticităţii. Prin urmare, vor trebui determinate cele două moduri disjuncte de *raportare* la propria moarte, atât ca raportare neautentică (ocultare, falsificare), cât şi ca raportare autentică.

După cum am văzut în primul capitol, sensul existenţial al înţelegerii este cuplat cu registrul ontologic al existenţei, determinată în sens strict ca proiectare de sine către putinţa-de-a-ţi ce îi oferă Dasem-ului posibilităţile sale factice. *Verstehen*, *Existenz*, *Entwurf*, *Seinkönnen* şi *Möglichkeit* sunt aşadar concepte ontologice interconectate. Raportul dintre moarte şi înţelegere este intermediat aşadar de ideea posibilităţii.

Moarte şi posibil. După cum am văzut, Heidegger defineşte moartea prin posibil. Or, raportarea la posibil ca atare intră tocmai în jurisdicţia existenţialului înţelegerii. Moartea va fi considerată o posibilitate, una aparte, ontologic distinctă de toate celelalte posibilităţi care îi aparţin Dfisem-ului în viaţa sa factică. Raportarea la această posibilitate eminentă va fi aşadar una de ordinul înţelegerii.

Înainte de a vedea în ce anume constă această preeminenţă a posibilităţii morţii în raport cu celelalte posibilităţi ale Dfisem-ului, să ne reamintim cum anume s-a ajuns la definirea morţii prin ideea de *posibilitate*. În fond, s-ar putea obiecta că „în primă instanţă şi cel mai adesea” moartea ne izbeşte prin irecuzabila, prin inconturnabila sa *realitate*. *Or*, Heidegger vrea să arate că tocmai această

definire a morţii prin realitatea sa îi ratează sensul său autentic. Evident, Heidegger nu contestă niciun moment că moartea ne-ar putea apărea în cruda sa realitate, în brutala sa efectivitate, ca moarte a celuilalt. Însă el subliniază că la moartea celuilalt noi nu participăm decât foarte mediat. La rigoare, noi nu avem cu adevărat acces la moartea celuilalt – la pierderea lui de fiinţă – aşa cum el însuşi o suportă. Sau cu propriile sale cuvinte: „În cel mai bun caz, noi suntem întotdeauna doar «alături de ei» „[284]. De aceea, orice înţelegere a morţii care se limitează la sensul său de realitate se mulţumeşte de fapt cu un sens neautentic, derivat, al acestui fenomen. Moartea trebuie înţeleasă în Dasem-ul însuşi, pornind de la el însuşi:

Potrivit esenţei ei, moartea este, în măsura în care „este", de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate de fiinţă cu totul aparte [*cine eigentümliche Seinsmöglichkeit*], prin care, de fiecare dată, Dasein-ul propriu are pur şi simplu ca miză fiinţa sa[285].

Aşadar, ca moarte reală, moartea aparţine celorlalţi, în timp ce în raport cu *Dasein*-ul propriu ea este moarte mereu posibilă[286]. Mai mult, variaţiile şi modificările fenomenale ale conceptului de sfârşit, au arătat că *Dasein*-ul *este* dintotdeauna întru sfârşitul său, şi că acest sfârşit îi aparţine în mod constitutiv Dasem-ului, ca al său propriu şi inalienabil „încă nu". Aşadar, moartea proprie se lasă determinată în mod autentic nu prin faptul-de-a-fi-/a-sfârşit al unei fiinţări, ci prin faptul-de-a-fi-mfru-sfârşit[287].

Moartea ca posibilitate. Saltul de la înţelegerea morţii ca *Zu-Ende-scin* la înţelegerea ei ca *Sein zum Ende* corespunde deci saltului de la realitate la posibilitate, de la înţelegerea ontică a morţii la înţelegerea sa ontologică. În ontologia Dasem-ului, moartea devine astfel o posibilitate,

---

284 SuZ, p. 239.

285 SuZ, p. 240.

286 SuZ, p. 243: „[...] acel «încă-nu» care, ca moarte posibilă, aparţine Dflsem-ului."

287 SuZ, p. 245.

o posibilitate *întru care Dasein-ul* este de-a lungul întregii sale existenţe, şi în acest sens ea este „o posibilitate de fiinţă a fiinţei sale”[288]. Fiind o astfel de posibilitate de fiinţă a *Dasein*-ului, moartea ca fenomen pătrunde în fiinţa Dasem-ului, străbătând-o de la un capăt la celălalt. Nu este vorba aşadar de o simplă posibilitate, una care i-ar fi la îndemână *Dasein*-ului, una pe care el o poate realiza sau pe care o poate ocoli, după bunul său plac. Este o *Seinsmöglichkeit* care, spune aici

Heidegger, traversează fiinţa *Dasein*-ului şi care „sălăşluieşte în acesta”[289]. Într-un alt pasaj, Heidegger precizează că posibilitatea extremă (*die äußerste Möglichleit*), adică însăşi posibilitatea morţii, „stă înaintea oricărei putinţe factice de a fi”[290] şi „sălăşluieşte în orice putinţă de a fi pe care *Dasein-ul* a surprins-o factic”[291]. Altfel spus, moartea nu are doar o ascendenţă ontologic-existenţială, ca element esenţial al constituţiei sale de fiinţă puse în lumină de cercetarea filosofică. Ea are de asemenea o înaltă preeminenţă factică, existenţielă, concretă: moartea ca posibilitate locuieşte în mod lăuntric toate putinţele noastre factice, toate proiectele pe care le putem avea şi toate planurile la care ne putem angaja. Finitudinea – ca formă pe care posibilitatea morţii o imprimă tuturor putinţelor, posibilităţilor şi evenimentelor care traversează viaţa noastră – însoţeşte ca o matrice esenţială tot ceea ce facem. Moartea este aşadar înscrisă în existenţă şi în toate cele ce compun ceea ce îndeobşte numim „viaţa noastră”, însă această înscriere este una de ordinul posibilităţii.

Aşadar, orice considerare a morţii pe linia realităţii, a efectivităţii sau a evenimenţialităţii ratează în mod principial sensul morţii proprii. Iar dacă *Dasein*-ul ar fi

---

288 SuZ, p. 239: „eine Seinsmöglichkeit seines Seins".

289 SuZ, p. 248: „in dieses hereinsteht".

290 SuZ, p. 302: „allem faktischen Seinkönnen des Daseins vorgelagert ist".

291 SuZ, p. 302: „in jedes faktisch ergriffene Seinkönnen des Daseins I...J hereinsteht".

conceput ca o succesiune de „trăiri” în care, în cele din urmă, ar surveni evenimentul morţii ca realitate, ca ultimă „trăire” din acest şir, acest lucru nu ar însemna decât că *Dasein*-ul este înţeles eronat din punct de vedere ontologic, ca o simplă fiinţare inerţială, ca o simplă-prezenţă.

Dacă *Dasein-ul* în general nu devine niciodată accesibil ca fiinţare-simplu-prezentă [nZs *Vorbandenes*], de vreme ce fiinţa-posibilă [*Möglichsein*] aparţine într-o manieră proprie felului său de a fi [*Seinsart*], atunci cu atât mai puţin ne putem aştepta că am fi în stare să descifrăm pur şi simplu structura ontologici a morţii, dacă moartea este într-adevăr o posibilitate privilegiată a Deisem-ului [cine *ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins*].*1**

Posibilitatea este determinată de Heidegger prin ideea de iminenţă, drept ceea ce stă înainte (*bevorstehen*). Moartea ca posibilitate este un *Bevorstand*, o iminenţă determinată. Însă în ce sens este această posibilitate a Dasem-ului (ca iminenţă) una „privilegiată”(*ausgezeichnet*), una „cu totul aparte” (*eigentümlich*)? Privilegiul ei constă oare în faptul că este o *Seinsmöglichkeit*, o „posibilitate *de fiinţă*” sau o „posibilitate *de a fi*”? Răspunsul trebuie să fie negativ, deoarece şi o călătorie şi o dispută pot să ne stea înainte şi, ca atare, ca „iminenţe”, sunt tot *Seinsmöglichkeiten*:

Pentru *Dasein* [...] o călătorie, de pildă, sau o dispută cu un altul, o renunţare la ceva ce Dase*in-ul* însuşi poate fi pot fi lucruri iminente: posibilităţi proprii de a fi care îşi au temeiul în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalţi [eige*ne Sei*n*smöglichkeiten, di*e *im* M*itsein mit And*e*ren grü*n*den].*[292][293]

Un caracter distinctiv al iminenţei morţii ca posibilitate este acela că *Dasein*-ul trebuie să îşi *asume* această posibilitate ca atare: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen

292 SuZ, p. 248 (traducere parţial modificată).

293 SuZ, p. 250.

hat.”[294] Evident, nu orice *Dasein* îşi asumă, în viaţa sa factică, în mod conştient şi voluntar faptul că este fiinţă muritoare, că există întru posibilitatea sa cea mai proprie. Heidegger va explora în detaliu modul în care *Dasein*-ul cotidian *refuză* cel mai adesea să se confrunte cu posibilitatea sa supremă, evitând astfel să o asume. Ceea ce caracterizează cel mai adesea raportarea *Dasein*-ului cotidian la propriul sfârşit este „fuga din faţa morţii” (*Flucht vor dem Tode*) [295]. Dacă *Dasein*-ul fuge din faţa propriului sfârşit, el nu îşi mai asumă această posibilitate.

Însă chiar dacă nu şi-o asumă în mod factic, prin însăşi. Îi castă fugă Dfisem-ului îi este arătat tocmai faptul că are *hiircina* de a asuma această posibilitate. *Dasein-ul* trebuie să ivmme sau are de a asuma (*zu übernehmen hat*) propria moarte: nu este vorba însă de o necesitate logic-raţională de tipul: toţi oamenii sunt muritori, eu sunt om, deci în mod necesar sunt muritor; şi nu e vorba nici de o necesitate on-I că, de ordin cauzal, conform căreia aş şti că uzura organismului propriu ar genera în mod necesar extincţia sa. E vorba aici, în acest *zu übernehmen hat*, de un „trebuie” ontologic, care se lasă auzit la nivel preteoretic, prin vocea conştiinţei. Acest „trebuie” ontologic al Dasem-ului în privinţa morţii proprii se înrădăcinează în cele din urmă într-un „trei mie” încă şi mai originar, anume acela că „el de fiecare dată lire de a fi [*zu sein hat*] fiinţa sa ca fiind a sa [es *je sein Sein uh seiniges*]”[296]. Iar în măsura în care *Dasein-ul* are de a fi fiinţa care îi este proprie, în egală măsură el are de a-şi asuma moartea ca posibilitate a imposibilităţii existenţei. Doar în ipostaza sa autentică, *Dasein-ul* îşi va asuma în mod efectiv această posibilitate, ca pe posibilitatea cea mai intimă a existenţei sale. Însă chiar şi în ipostaza sa neautentică, şi poate mai ales în ea, Dasem-ului îi este vădit faptul că el *are* de a-şi asuma această posibilitate ca posibilitate. Or, această asumare – pe care Heidegger o

294 SuZ, p. 250.

295••5 SuZ, p. 254.

296 SuZ, p. 12 (traducere parţial modificată).

determină prin conceptul de *Vorlaufen* – este, după cum vom vedea, o asumare în înţelegere şi ca înţelegere.

Aşadar, prima trăsătură care individualizează această penibili tate de fiinţă a Dfisem-ului ca iminenţă cu totul aparte (*ausgezeichneter Bevorstand*) este necesitatea ontologică a iisumării ei. Strâns legată de această exigenţă, moartea se dezvăluie ca o posibilitate pe care *Dasein*-ul, având-o mereu înaintea sa, nu o poate depăşi. Pot, ca *Dasein*, să depăşesc posibilitatea de a călători în Africa, de a avea un copil, I le-a scrie o carte sau de a mă retrage în munţi. Această „depăşire a posibilităţii" poate lua cel puţin două chipuri: atât ca împlinire a posibilităţii (ca realizare a ei), cât şi ca renunţare la această posibilitate (ca anulare a ei). Moartea ca posibilitate ce ne stă mereu înainte este, după Heidegger, o posibilitate de nedepăşit (*uniiberholbare*). Acest lucru ar însemna că depăşirea sa, atât ca împlinire a ei, cât şi ca renunţare la ea, este imposibilă. Este desigur uşor de înţeles de ce o depăşire a ei ca renunţare la ea este cu neputinţă: pentru că nu putem renunţa decât la ceea ce depinde de noi, la ceea ce stă în puterea noastră şi asupra căruia voinţa noastră se poate exercita. Asupra morţii, însă, nu avem această putere. Constituind nucleul putinţei noastre, ea este totuşi în afara puterii noastre, fiind ceva asupra căruia nu ne putem înstăpâni şi pe care nu îl putem nicidecum domina. Însă ea este de nedepăşit şi în sensul că nu poate fi împlinită.

Simţul comun ar putea fi surprins în faţa unei asemenea afirmaţii: oare moartea, oricât de ferm am accepta că este o posibilitate, respinge orice formă de realitate sau de realizare? Cum se face atunci că moartea celorlalţi este adeseori accesibilă ca efectivitate? Evident, pentru Heidegger aceste întrebări falsifică datele problemei, deoarece ele consideră din start că *Dasein*-ul poate fi înţeles prin înlocuire şi reprezentare de către un alt *Dasein*, gândind moartea proprie cu unitatea de măsură specifică morţii celuilalt. Însă intenţia fermă a lui Heidegger este aceea de a înţelege moartea exclusiv în

ceea ce priveşte *Dasein*-ul propriu. Dar chiar şi aici, în *Dasein*-ul propriu, nu este cu putinţă oare sinuciderea, nu poate fi depăşită posibilitatea prin realizarea ei? Heidegger insistă asupra faptului că împlinirea acestei posibilităţi înseamnă „a nu mai fi *Dasein*”: „Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehrdasein-könnens.”[297] Aşadar, dacă depăşirea posibilităţii unei călătorii este posibilă în sensul realizării ei, noi *regăsindu-ne pe noi înşine* în urma acestei realizări, acest lucru nu este cu putinţă în cazul morţii, căci aici nu mai avem disponibil al doilea „cap de pod” pornind de

În care depăşirea să fie depăşire. Odată realizată această posibilitate, *Dasein*-ul nu mai este, şi de aceea el nu se mai poate regăsi pe sine în urma acestei depăşiri; pentru el depăşirea nu mai are sens, căci acest sens poate veni doar retrospectiv şi *a posteriori*. Însă dacă această retroproiectare şi regăsire de sine este imposibilă – deoarece moartea este „sfârşitul existenţei” – atunci moartea este de nedepăşit şi în sensul că nu poate fi realizată. Cât de legitimată fenomenologic este această afirmaţie – că moartea este „sfârşitul existenţei” – este un lucru care mai merită încă discutat[298].

O altă caracteristică este aceea că moartea ca posibilitate deschide *Dasein*-ului aria putinţei sale de a fi cea mai proprie: „Mit dem Tod stent sich das Dasein selbst în seinem *eigensten* Seinkönnen bevor”[299]. Această posibilitate îi deschide Dasezn-ului câmpul propriei puţinţe-de-a-ţi. Puţinân-de-a-ţi (*Seinkönnen*) este, după cum am văzut, acel orizont factic care strânge laolaltă posibilităţile concrete pe care *Dasein*-ul le poate alege,

297 SuZ, p. 250.

298 Dacă nu avem nici un temei fenomenal pentru a afirma că „după moarte" ar fi ceva sau „nu ar fi nimic", atunci cum anume moartea este considerată posibilitatea imposibilităţii existenţei? Ce anume ne garantează fenomenologic această imposibilitate a existenţei? Putem oare fi convinşi că „a exista" se epuizează într-un „a fi în lume"? Nu ar fi oare mai legitim, în conformitate cu ce ni se oferă fenomenologic, să vorbim nu atât de „imposibilitatea" existenţei, ci de un „inde- vidabil"?

299» SuZ, p. 250.

împlini, respinge sau lăsa în urmă. Putinţa de a fi este orizontul de posibil în care Dase/n-ul există, un orizont care îi „reglează" *Dasein*-ului posibilităţile sale concrete. De exemplu, dacă orizontul de posibil în care mă plasez este acela al cercetării filosofice, acest orizont îmi livrează posibilităţile concrete de a elabora un doctorat, de a participa la colocvii, de a scrie cărţi, recenzii şi articole ş.a.m.d., tot aşa cum orizontul de posibil al unui *businessman* îi livrează acestuia posibilităţile concrete de a iniţia cutare sau cutare afacere de succes, de a conduce o bancă sau de a intra în faliment. Dar, nuanţează Heidegger, puţin» ţa-de-a-ţi poate fi şi *proprie* şi *improprie*. Bunăoară, dacă pro» prin îmi este orizontul cercetării filosofice (ca putinţă generică de a fi) şi eu îmi investesc viaţa într-un orizont de posibil al activităţii economice, atunci existenţa mea nu se desfăşoară într-o putinţă-de-a-ţi pe deplin proprie. În acest sens, am putea presupune că putinţa-de-a-ţi poate *fi în trucâtva* improprie sau *întru totul* improprie. Or, aici intervine funcţia dinamică a posibilităţii morţii. Înţelegerea posibilităţii morţii sau a morţii ca posibilitate îl extrage pe *Dasein* din plutirea vagă într-o putinţă de a fi improprie şi îl trimite către propriu. Ieşind de sub influenţa falsificatoare a impersonalului „se „sau a celorlalţi, *Dasein*-ul este pus în faţa lui însuşi. Înţelegerea morţii ca posibilitate efectuează această punere a Dasem-ului în faţa lui însuşi, în faţa putinţei sale de a fi cea mai proprie. De aceea Heidegger afirmă că, în această posibilitate a morţii, *Dasein*-ul are ca miză al său fapt-de-a-fi-în-lume: „În dieser Möglichkeit gent es dem Dasein um sein Inder-Welt-sein schlechthin"[300].

În plus, moartea ca posibilitate îl scoate pe *Dasein* de sub dominaţia celorlalţi şi, punându-l în faţa lui însuşi, suspendă relaţiile cu aceştia: moartea este o posibilitatea non-relaţională (*unbezügliche*). Readucând în discuţie tema totalităţii, Heidegger insistă asupra acestui aspect, spunând că *Dasein*-ul este *în întregime* trimis către putinţa

300 Ibidem.

sa de a fi, adică în totalitatea fiinţei sale[301]. Prin posibilitatea sa cea mai proprie (*eigenste Möglichkeit*), *Dasein*-ul intră în aria putinţei sale de a fi celei mai proprii (*eigenstes Seinkönnen*). Moartea este aşadar, pentru *Dasein*-ul propriu, „die *eigenste*, *unbezügliche*, *unüberholhare Möglichkeit*", posibilitatea cea mai proprie, non-relaţională şi de nedepăşit a *Dasein-xxhii*. În acest sens, în această multiplă focalizare, ea constituie „o iminenţă *cu totul aparte*" (*ein* ausgezeichneter *Bevorstand*).

Ar însemna însă oare că posibilitatea morţii este o posi-l îi îi tate ontologică în timp ce toate celelalte posibilităţi ar fi ontice? Este ea o „posibilitate existenţială" în timp ce toate celelalte ar fi „posibilităţi existenţiele"? Da şi nu. În mod cort, posibilitatea morţii are o deschidere existenţială pe care celelalte posibilităţi factice ale Dasezn-ului nu o au. Ea slujeşte analizei ontologice cum simplele posibilităţi factice nu

O fac, punând în lumină posibila totalitate a Dasezn-ului, determinând finitudinea ontologică a acestuia. Se va vorbi, în

1 l – adevăr, de anumite posibilităţi *existenţiele* ale faptului de it fi întru moarte, posibilităţi care se pot reflecta în analiza existenţială a acestui fapt[302]. Structura existenţială a lui *Sein zum Tode* se poate concretiza factic în diverse posibilităţi existenţiele, în speţă ca fapt de a fi întru moarte autentic sau neautentic. Faptul autentic de a fi întru moarte (*das eigentliche Sein zum Tode*) este determinat explicit ca o „posibilitate existenţială" a Dasezn-ului[303]. Tot aşa, cunoaşterea sau necunoaşterea factică a acestui *Sein zum Ende* propriu constitnie „expresia posibilităţii existenţiale" de a se menţine în acest

---

301 Ibidem: „Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen."

302 SizZ, p. 248: „Faptul că într-o analiză a morţii se fac simţite totodată posibilităţile existenţiele alefiinţei întru moarte ţine de esenţa oricărei Investigaţii ontologice" [s. n.j.

303 SmZ, p. 260.

fapt de a fi întru sfârşit[304]. Pe de altă parte, se va spune că „posibilitatea existenţială” a morţii ca iminenţă se întemeiază în faptul că *Dasein*-ul îşi este deschis ca *Sich-vorweg*[305][306], vă *Sein zum Ende* oferă „posibilitatea existenţială” pentru un *existenzielles* Ganzseinşi că autenticul *Sein zum Tode*, fiind o „posibilitate existenţielă” a Dasezn-ului, trebuie înţeles pornind de la proiectul unei „posibilităţi existenţiale”[307]. Astfel, fiinţa autentică întru moarte care, după cum am văzut mai sus, este caracterizată drept o posibilitate existenţielă a *Da*se/n-ului trebuie reliefată în posibilitatea sa ontologică. Cu alte cuvinte, la baza unei posibilităţi ontice se află o posibilitate ontologică.

Fiinţa autentică întru moarte semnifică o posibilitate existenţielă [*existenzielle Möglichkeit*] a Dnsem-ului. Această putinţă ontică de a fi [*ontisches Seinkönnen*] trebuie să fie, la rândul ei, ontologic posibilă [*ontologisch möglich*]. Care sunt condiţiile existenţiale [*existenziale Bedingungen*] ale acestei posibilităţi? [Cum anume trebuie caracterizată „în chip obiectiv” posibilitatea ontologică [*ontologische Möglichkeit*] a unei fiinţe *autentice* întru moarte […]? Nu este oare proiectul posibilităţii existenţiale [exis*tenziale Möglichkeit] a* unei puţinţe-de-a-ţi existenţiale [exis*tenzielles Sein*k*önnen] at*ât de problematice o întreprindere fantezistă?[308]

Posibilizarea posibilităţii. Moartea este accesibilă pentru Dfiscin-ul propriu doar într-un existenţiel fapt de a fi întru moarte. Însă acest fapt-de-a-ţi trebuie înţeles în structura sa existenţială[309]. Acest *Sein zum Tode* este atestat atât în ceea ce priveşte cele trei momente

---

304 ShZ, p. 251.
305 Ibidem.
306* SuZ, p. 252.
3072 2 SuZ, p. 260.
308 Ibidem.
309» SuZ, p. 234.

structurale ale grijii (*Existenz*, *Faktizität* şi *Verfallen* j[310], cât şi în concretizarea *Dasein*-ului în cotidianitate[311]. Determinat formal, este vorba de un fapt de a fi întru o posibilitate, o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului însuşi[312]. Ea este privilegiată în măsura în care, spre deosebire de toate celelalte posibilităţi pe care le are *Dasein*-ul, ea nu este în vederea realizării sau actualizării ei (*Verwirklichung*), şi nici nu trebuie judecată şi evaluată cu unităţile de măsură ale realităţii. Dacă actualizarea posibilităţii înseamnă anihilarea posibilităţii, atunci o raportare autentică la această posibilitate înseamnă o păstrare a acestei posibilităţi *ca posibilitate*. Însă actualizarea posibilităţii nu este singura periclitare a caracterului de posibilitate al morţii.

Cu alte cuvinte, nu înseamnă că dacă nu actualizăm această posibilitate, prin suicid, am şi păstrat în mod genuin caracterul său esenţial de pură posibilitate. Chiar şi un „a te gândi la moarte" reprezintă tot o acoperire a posibilităţii, în sensul că ar evalua posibilitatea din perspectiva realizării ei. Acest „a zăbovi în preajma"(*sich auhfalten bei*) este deopotrivă o falsificare a posibilităţii, o improprie asumare a îi, o neautentică raportare la ea, în măsura în care această posibilitate este înţeleasă în direcţia unei actualizări mai mult nou mai puţin difuze. Moartea este aici văzută, virtual ce-i 11 rept, tot ca un eveniment care trebuie să survină la un moment dat, fapt care îi suspendă caracterul său de pură pofiibilitate. La fel de falsificator este şi un alt mod de raportare în moarte, anume aşteptarea (*Erwarten*), căci aşteptarea este în egală măsură aşteptarea unei actualizări. Heidegger insistă asupra necesităţii unei păstrări a posibilităţii fără nicio contaminare „actualistă": „posibilitatea trebuie înţeleasă neatenuat [*ungeschwächt*] *ca posibilitate*, ea trebuie cultivată [*ausgebildet*] *ca posibilitate* şi, în atitudinea faţă

310 SuZ, p. 252.

311 SuZ, pp. 252-5.

312 SuZ, p. 261: „eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins

de ea, ea trebuie *suportată* [ausgehalten] *ca posibilitate*"[313]. Moartea este neadar singura posibilitate *întru* care *Dasein-ul* există, o posibilitate care nu se lasă judecată din perspectiva actualizării ei şi care, în plus, nu este în vederea actualizării ei. În neest sens, ea este posibilitate pură, iar acest fapt o distinge de toate celelalte posibilităţi ce aparţin factic *Dasein*-ului. O astfel de posibilitate configurează esenţa *Dasein*-ului, în măsura în care el este în mod esenţial fiinţă-posibilă (*Möglichsein*).

Dasein-ul există întru posibilitatea morţii *în mod autentic* dacă păstrează caracterul ei *propriu* de posibilitate. *Neautenticitatea* existenţei întru moarte nu e de aceea o „tară", un „viciu1" sau o „precaritate" mai mult sau mai puţin morală sau „existenţialist-patetică", ci este un concept formal: este vorba de falsificarea caracterului de posibilitate şi de transformarea lui (în mod subtil sau evident) în realitate, este vorba de înţelegerea *improprie* a posibilităţii morţii din perspectiva unei „posibile actualizări". Aşteptarea morţii, zăbovirea cu gândul la moarte sau suicidul nu sunt neautentice pentru că „n-ar fi bune" din punct de vedere etic, pentru că ar fi necuviincioase din punct de vedere moral, periculoase din punct de vedere social sau ilegitime din punct de vedere religios. Pentru Heidegger, unicul motiv pentru care ele sunt modalităţi *neautentice* de raportare la moarte este acela – formal-ontologic – că *privează* această *posibilitate* de caracterul ei *propriu* de posibilitate. Raportarea autentică la moarte este premergerea întru moarte (*Vorlaufen în den Tod*), un comportament esenţialmente înţelegător al Dfisem-ului, în care acesta îşi apropie în mod comprehensiv posibilitatea sfârşitului ca posibilitate, sporind tot mai mult caracterul ei de posibilitate.

CAPITOLUL 5

MOARTE ŞI SITUARE AFECTIVĂ

Chiar dacă autenticitatea faptului-de-a-fi-întru-moarte este ileterminată ca *înţelegere* a acestei posibilităţi privilegiate a *Dasein*-ului, această înţelegere nu va fi una

313 SuZ, p. 261.

neutră, indiferentă, ci una esenţial determinată de afectivitate. Fie că e vorba de frica din faţa morţii, fie că e vorba de angoasă, raportul cu propria moarte nu poate ocoli acest moment fundamental care este situarea afectivă. Este, de altfel, de la sine înţeles că în orice abordare a fenomenului morţii momentul afectiv este de neocolit. Măcar datorită faptului că, factic, dintotdeauna oamenii şi-au plâns morţii, dintotdeauna s-au temut pentru viaţa celor din jur, şi dintotdeauna moartea proprie a fost văzută ca fiind redutabilul prin excelenţă. În faţa acestui „redutabil", filosofia a recurs constant la o serie de strategii – de ordinul înţelegerii, aşadar! – care vizau, în cele din urmă, să înlăture această frică, să o suspende, prin obţinerea unei detaşări, prin cucerirea unei seninătăţi în faţa morţii. Am avea de-a face aşadar cu o anumită preeminenţă a lui *Verstehen* asupra lui *Befindlichkeit*, cu o dominare pe care primul registru o exercită asupra celui de-al doilea: în măsura în care *înţeleg*, ca filosof, ce este moartea, *afectul* ce survine spontan în faţa ei dispare sau, măcar, este neutralizat. Într-adevăr, începând din Antichitate, înţelept este cel care îşi învinge *în mod raţional* frica de moarte, filosof este cel ce se pregăteşte *înţelegând* pentru moarte, aşteptând-o cu seninătate. Finalul dialogului platonician *Phaidon* este în acest sens paradigmatic pentru întreaga gândire europeană. Aici, Socrate, aşteptându-şi moartea cu un calm desăvârşit, găseşte răgazul pentru a oferi discipolilor adunaţi în jurul său o serie de argumente împotriva fricii de moarte. Chiar dacă el nu reuşeşte, prin aceste argumente, să înlăture plânsul şi durerea celor ce aşteptau, împreună cu el, ceasul fatidic, aceastfl tendinţă va rămâne paradigmatică pentru întreaga istorie ulterioară a gândirii, o istorie în care argumentele se opun afectului, fără să-l poată nicicând amuţi. Căci, pe de altă parte, chiar dacă se ajunge la o anumită seninătate, ca suspendare a fricii, şi această seninătate este în cele din urmă tot un fenomen afectiv. De aceea, ea nu poate fi înţeleasă decât pornind de la fenomenul generic al afectivităţii.

Nu este aşadar meritul lui Heidegger de a pune în lumină faptul că raportul cu moartea – fie ea moarte proprie sau moarte a semenului – este intermediat afectiv. Meritul lui Heidegger este însă acela de a introduce o astfel de experienţă în cadrul unui efort ontologic referitor la fiinţa umană. Heidegger refuză însă să se conformeze paradigmei clasice, care îşi joacă sensul pe dihotomia dintre frica *naturală* în faţa morţii şi învingerea *filosofică* (raţională, comprehensivă) a acestei frici. Cucerirea impasibilităţii, a seninătăţii, ataraxia ar fi în fond pentru Heidegger doar o evaziune în faţa autenticei raportări afective, o eludare a angoasei profunde care se ridică în *Dasein* atunci când în joc este faptul său ultim de a fi întru moarte. Dualitatea pe care el o va propune nu va fi aşadar aceea între frică şi anularea ei, ci aceea între frică şi angoasă. Anularea fricii şi conversia ei către impasibilitate nu este decât o formă negativă, mascată, a înseşi acestei frici. Fenomenul fricii rămâne aşadar în centrul discuţiei, însă el nu va fi abordat în vederea anihilării lui, ci în direcţia autentificării lui ca angoasă.

Să vedem însă de ce, cel puţin pentru discipolii lui Socrate, reacţia în faţa morţii era în fond frică. Am putea spune că este vorba de un sentiment firesc pe care îl resimte viul în faţa morţii, un frison repulsiv pe care – empatic cel puţin – îl întâlnim şi în lumea animală. Moartea este spontan asimilată cu o vătămare, cu un rău din faţa căruia trebuie să fugi. Este de fapt cel mai mare rău, anume pierderea de sine, „non-existenţa”. Cel mai mare „bine” ar fi, respectiv, această „posesie de sine” pe care o determină faptul de a exista ca sine. Dinspre versantul acestui „bine” care este viaţa, moartea este „văzută” ca „răul” prin excelenţă, acel vătămător absolut, pericolul suprem, pierdere a tot. Nu ţi-e frică de moarte decât dacă în mod spontan „vezi” această negativitate absolută a morţii, într-un mod care nu trebuie neapărat să fie cognitiv sau tematic. Din această negativitate se naşte ca un frison instinctiv, ca un spasm, frica de moarte, acesta fiind sentimentul cel mai natural cu putinţă pe care omul

natural îl poate avea în faţa morţii naturale.

Atunci, de ce încearcă Socrate să spulbere acest sentiment şi în numele a ce? Doar pentru că filosofia a înţeles de cele mai multe ori că sensul ei este acela de a disloca şi de a scurteircuita viaţa naturală, pentru a pune în lumină un alt palier al existenţei, mai profund, mai autentic? Oricum, pentru Socrate, înfrângerea fricii este direct dependentă de anularea acelei negativităţi redutabile. De moarte nu trebuie să te temi pentru că ea nu reprezintă un rău. Ea nu e nici anihilare a sinelui şi nici dispariţie a persoanei, ci o poartă către un nivel superior al vieţii. De aceea, atunci când „viaţa naturală" este depăşită filosofic, acest redutabil care pare a fi moartea se arată a fi o poartă către un bine mai înalt decât binele pe care îl trăim aici. Ceea ce omului natural îi pare a fi răul ultim, filosofului îi apare ca fiind un bine, un bine prin care el poate accede la binele ultim. De aceea el întâmpină moartea cu seninătate şi îşi înţelege viaţa ca o pregătire pentru viaţa cea adevărată, care este dincolo de această „poartă" atât de mult temută de omul natural, de cel ce nu este filosof. Nu e cazul să refacem aici întreaga argumentaţie socratică şi armătura de sens care o susţine. Important este să sesizăm că această ruptură socratică va fi definitorie pentru întreaga gândire europeană, şi că în raport cu ea trebuie să situăm poziţia heideggeriană.

Heidegger nu este deloc socratic, cel puţin la acest capitol. Pe de o parte, el este constrâns – ca fenomenolog – să se limiteze la ceea ce este accesibil în mod imediat înţelegerii. De aceea, el nu îl va urma pe Socrate în presupunerea unei 1 vieţi superioare ce s-ar afla după moarte. Tot de aceea, pentru el, moartea nu va putea căpăta irizaţiile transcendenţei unui bine „de dincolo". Moartea rămâne, în limitele fatale ale lui „aici", o limită a existenţei. Ca atare, ea rămâne un negativ, chiar dacă nu neapărat un „rău". Pe de altă parte, după cum am văzut deja, Heidegger refuză să înţeleagă moartea ca pe un fapt, ca pe un eveniment ce survine. El o determină în schimb ca posibilitate, punând în lumină statutul său privilegiat de

posibilitate care nu e în vederea niciunei actualizări. Ar părea aşadar că suspendarea evenimenţialităţii morţii ar antrena şi o suprimare a negativităţii ei generatoare de frică. Acest lucru ar părea că duce, prin urmare, la o spontană anulare a fricii naturale resimţită în faţa ei.

Însă dacă Heidegger recuză, ca şi Socrate, frica de moarte, el nu o face din aceleaşi motive şi în niciun caz cu aceeaşi intenţie. În timp ce Socrate vizează ceea ce este „dincolo" de moarte (realitatea superioară a lui dincolo), Heidegger vizează un „dincoace", determinând moartea ca posibilitate şi dez – evenimenţializând-o. Însă lui Heidegger ideea impasibilităţii, a seninătăţii – care se bazează în fond pe absenţa sau măcar pe îndepărtarea a ceea ce este înfricoşător – îi pare a falsifica principial datele problemei. Căci dacă evenimentul morţii este suspendat, posibilitatea ei rămâne totuşi pururi prezentă: moartea este o posibilitate indeterminată, dar *certă*. Iar prezenţa acestei posibilităţi trebuie să se reflecte la nivel afectiv, mai ales atunci când în joc este o posibilitate atât de specială a *Dasein*-ului.

De asemenea, Heidegger se situează în răspărul tratării tradiţionale a problemei morţii atunci când refuză subordonarea univocă a registrului afectiv faţă de registrul comprehensiv. Afirmând constant „co-originaritatea" (*Gleichursprünglichkeit*) înţelegerii şi a situării afective, Heidegger vrea să arate că orice ierarhizare falsifică fenomenul şi îl deturnează fie într-o direcţie, fie într-alta. Heidegger menţionează totuşi că „*Dascin*-ul nu are nicio cunoştinţă explicită (şi cu atât mai puţin una teoretică) "[314] în privinţa morţii. De aceea, accesul său nu trebuie să fie unul argumentativ. Astfel, pledoaria lui Socrate în favoarea ideii că sufletul este nemuritor nu îşi găseşte în Heidegger un ascultător fidel. Înseamnă, în schimb, că filosoful german ar accepta că raportarea autentică la moarte ar fi întruchipată mai degrabă de discipolii care nu îşi mai pot ascunde lacrimile? Nu neapărat. Căci fenomenologia morţii pe care o propune Heidegger modifică însuşi cadrul

314 SuZ, p. 251.

de discuţie în care problema trebuie abordată, într-o intenţie fundamental-ontologică. Pentru el, problema nu este dacă în faţa morţii trebuie să fii senin, temător sau înlăcrimat. Întrebarea la care trebuie să răspundă ontologul este: care anume e raportarea autentică la posibilitatea morţii şi care e funcţia ontologică a acestei posibilităţi.

Starea de aruncare în moarte. Am văzut, în paginile dedicate afectivităţii din primul capitol, că Heidegger acordă o deschidere ontologică privilegiată acestui fenomen. Situarea afectivă a *Dasein-ului*, această *Befindlichkeit* ce se concretizează ca diverse *Stimmungen* factice, pune în lumină un moment fundamental al constituţiei sale fundamentale. Este vorba de un momentul indicat prin sintagma *Schon-sein-in* (a fi deja în), moment ce indică facticitatea Dasem-ului în starea sa de aruncare (*Geworfenheit*). Această stare de aruncare nu poate fi „cunoscută" ca atare. Ea nu este accesibilă direct înţelegerii. Heidegger precizează că acel „că el este" cil factilităţii nu poate fi niciodată aflat printr-o intuiţie[315]. Ea este revelată în primă instanţă de situarea afectivă. Aşa cum înţelegerea se proiectează asupra posibilului, tot aşa situarea afectivă se raportează la starea de aruncare în care *Dasein-vi* este deja de fiecare dată. Cei doi existenţiali fundamentali – *Verstehen* şi *Befindlichkeit* – deschid astfel cele două registre majore ale fiinţei *Dasein*-ului: *Existenz* şi *Geworfenheit*. Însă această *Geworfenheit* este deschisă de situarea afectivă, în două moduri posibile: fie în mod neautentic, ca deturnare ce evită (*ausweichende Abkehr*)? fie în mod autentic, ca revelare nedisimulată a ei. Existând întru moarte, ca auto-proiectare de sine în direcţia posibilităţii sale celei mai proprii (ca înţelegere), *Dasein*-ul se descoperă totodată – fie şi doar în sens negativ – ca fiind deja aruncat în această posibilitate întru moarte. El este deja remis morţii, într-un „deja" de care de cele mai multe ori el se fereşte şi pe care îl evită mai mult sau mai puţin

315 SuZ, p. 135: „Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich."

conştient. Însă a se înţelege pe sine în mod autentic, adică în mod complet, presupune a se înţelege în mod neechivoc ca fiind aruncat în această stare de aruncare.

Doar o singură dispoziţie afectivă are privilegiul de a revela în mod deplin şi neechivoc starea de aruncare în moarte (*Geworfenheit în den Tod*) * a *Dasein-ului*. Este vorba, după cum ne putem aştepta, de angoasă. Nu frica în faţa morţii pune în lumină această structură definitorie a existenţei umane (ea este, dimpotrivă, fugă din faţa ei), ci angoasa care se naşte în faţa posibilităţii indeterminate şi sigure a morţii. Atunci, am putea întreba, cu ochii statisticianului, de ce frica în faţa morţii este mult mai des întâlnită decât angoasa? Răspunsul lui Heidegger ar fi următorul: în cotidianitatea sa, *Dasein*-ul îşi maschează starea de aruncare în moarte; el are tendinţa de a-şi uşura această povară care îi este propria existenţă întru moarte[316][317]. Această aruncare în moarte – ceea ce în termeni tradiţionali s-ar traduce, destul de inexact, prin faptul că suntem *în mod fatal* muritori – constituie un palier în străfundul fiinţei noastre pe care nu doar că îl ignorăm, dar cu care de cele mai multe ori evităm să ne confruntăm. Este vorba de un palier fundamental determinat drept stranietate (*Unheimlichkeit*) a existenţei proprii, care se descoperă în al nfiu „a nu fi acasă” (*Unzuhause*), în lipsa oricărui adăpost, a oricărei siguranţe şi a oricărei familiarităţi. Fuga din faţa acestei stranietăţi neliniştitoare, refugierea liniştitoare într-un „acasă” al familiarităţii reprezintă o mişcare constantă a factilităţii sub specia căderii. Este vorba de o mobilitate fundamentală, de o dinamică a deturnării şi a eschivei constante a *Dasein*-ului, determinată sub mai multe aspecte: ca fugă din faţa fiinţei sale[318], ca fugă din faţa lui

316 SuZ, p. 136: "Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr."

3173 SuZ, p. 256.

318 SuZ, p. 44.

însuşi (*Flucht vor ihm selbst*) [319][320], ca fugă către fiinţarea intramundană, ca fugă în acel „acasă" al» spaţiului public (*Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit*), ca fugă de „neaflare-acasă" (*Flucht vordem* Unzuhauseca fugă din faţa stranietăţii (*Flucht vor der Unheimlichkeit*) [321], ca fugă din faţa conştiinţei (*Flucht vor dem Gewissen*) [322], şi în cele din urmă ca fugă din faţa morţii (*Flucht vor dem Tode*) [323]. Este vorba, după cum ne putem da seama, de o pluralitate de aspecte coordonate (sau de niveluri fenomenale) ale uneia şi aceleiaşi fugi, o fugă esenţială care este marca distinctivă a căderii (*Verfallen*).

Fuga din faţa stranietăţii. *Care* este însă statutul afectiv al acestei fugi? Putem oare presupune că motivul fugii este frica? într-adevăr, fugim îndeobşte de ceea ce ne este frică, însă Heidegger arată că frica nu se naşte decât în faţa unei fiinţări intramundane care are caracterul ameninţătorului, însă niciuna dintre instanţele din faţa cărora *Dasein*-ul fuge (neaflarea-acasă, stranietatea, conştiinţa, moartea proprie sau chiar el însuşi) nu reprezintă o astfel de fiinţare intramundană. Atunci, de ce fuge *Dasein*-ul din faţa lor? Ca primă aproximare, putem spune că fuga lui este o *acoperire*. *Dasein*-ul fuge nu pentru că aceste instanţe ar fi ameninţătoare, aşa cum este semenul meu agresiv, cum este camionul ce se apropie cu viteză sau cutremurul ce tocmai s-a declanşat, ci pentru că ele reprezintă o „povară". Heidegger vorbeşte explicit de povara fiinţei (*Last des Seins*) şi de caracterul de povară al *Dasein*-ului (*Lasteharakter des Daseins*) *12*. *Dasein*-ul fuge pentru că nu suportă povara rămânerii în faţa acestor instanţe care în fond constituie nucleul existenţei sale. Existenţa sa este o povară, o greutate, iar tendinţa sa cotidian-spontană este să se elibereze de această povară, să o facă mai uşoară. Despovărarea de fiinţă

319 SuZ, pp. 184,195.
320 SuZ, p. 189.
321 SuZ, p. 276.
322i ° SuZ, p. 278.
323 SuZ, pp. 255,390,424,425.

(*Seinsentlastung*) este aici opera tăcută şi eficace a impersonalului „se”, prin care *Dasein-ului* i se deschide tendinţa de a lua lucrurile uşor (*Leichtnehmen*) şi de a face lucrurile mai uşoare (*Leichtmachen*) *13*.

La nivel afectiv, fuga de această povară este în cele din urmă fugă de dispoziţia afectivă în care această povară este suportată *ca povară*. Însă în ce dispoziţie afectivă povara existenţei este suportată ca povară? După cum ne putem aştepta, această dispoziţie afectivă este tocmai angoasa. Fuga în cotidianitate (ca fugă din faţa lui însuşi, din faţa stranietăţii, a neaflării-acasă, a morţii şi conştiinţei) este din punct de vedere afectiv o fugă din faţa angoasei, o acoperire sau o mascare a angoasei în care *Dasein*-ul se deschide către şinele propriu. Prin această deschidere către sine, *Dasein-ul* îşi este sieşi povară în măsura în care el are sarcina de a fi propria sa fiinţă. Această fugă de angoasă (am putea spune: această frică de a te confrunta cu angoasa) are caracterul unei uşurări, unei fugi în uşurătate. Pentru Heidegger, dinamica existenţială a acestei fugi atestă în primul rând caracterul ontologic primordial al angoasei. Chiar dacă de cele mai multe ori este acoperită din punct de vedere existenţiel, angoasa este din punct de vedere existenţial fenomenul afectiv cel mai originar, deoarece în raport cu ea se constituie fuga, ca fugă către uşurătate.

Dinamica existenţială dintre frică şi angoasă. Care este însă raportul dintre frică şi angoasă, dincolo de diferenţele

«*SuZ*, pp. 134, 135.13 *SuZ*, p. 127.

structurale pe care le-am evidenţiat în capitolul anterior (determinare *vs*. indeterminate, ontic *vs*. ontologic, neautentic *vs*. autentic)? Tocmai pentru că în cazul acestor două afecte avem de-a face, cum o recunoaşte şi Heidegger, cu o „înrudire de ordin fenomenal” (*phänomenale Verwandtschaft*) [324], tocmai de aceea nu ne putem da seama foarte clar care este legătura

---

324M SuZ, p. 185.

ontologică dintre frică şi angoasă[325]. Însă dacă angoasa este din punct de vedere existenţial fenomenul afectiv cel mai originar, atunci Heidegger va putea afirma că angoasa este cea care face posibilă – în sens ontologic – frica[326]. Cu alte cuvinte, nu angoasa este o modalitate specială a fricii, ci frica este o modalitate precară, insuficientă şi slăbită a angoasei. Heidegger o spune explicit: „Frica este angoasa căzută sub dominaţia «lumii», neautentică şi, ca atare, ascunsă ei înseşi.”[327]

Dinamica ontic-ontologică dintre frică şi angoasă va juca un rol determinant în problematica fenomenologiei morţii, în care avem de-a face cu două tendinţe opuse. Pe de o parte, avem de-a face cu tendinţa căderii, care se va strădui să transforme angoasa în faţa morţii într-o simplă frică, şi apoi să expedieze şi această frică, numind-o „slăbiciune” şi „laşitate”, promovând în cele din urmă „indiferenţa superioară” în faţa morţii. Pe de altă parte, avem tendinţa către autenticitate, ca tendinţă de recuperare a sinelui autentic. Aici vom avea de a face cu revenirea de la frică la afectul originar *al* angoasei, aşadar, cu saltul ontologic de la *Furcht* la *Angst*. Premergerea întru moarte, ca autentic comportament al Dasem-ului faţă de propriul sfârşit, va fi determinată astfel ca premergere pasionată şi angoasată. Să urmărim dinamica lăuntrică a acestor tendinţe.

După cum am văzut, chiar dacă frica este afectul cu care, la nivel ontic-existenţiel, ne întâlnim cel mai adesea, angoasa este primordială ontologie: nu angoasa este o modificare existenţială a fricii, d frica este o modificare existenţielă a angoasei. În cazul morţii, transformarea angoasei în frică corespunde cu reducerea sensului de *posibilitate* a morţii la sensul său de *eveniment* care survine. Această modificare este specifică faptului de a fi

---

325 Ibidem: „Für die Analyse der Angst sind wir nicht ganz unvorbereitet. Zwar bleibt noch dunkel, wie sie ontologisch mit der Furcht zusammenhängt."

326 SuZ, p. 186.

327 SuZ, p. 189.

cotidian întru moarte, care este ghidat de impersonalul „se”. *Das Man* este instanţa invizibilă şi nelocalizabilă care reglează tacit modul în care *Dasein-vi* trebuie să se comporte în faţa morţii. Principalele caracteristici ale sinelui impersonal pe care le evidenţiază Heidegger vor fi prezente şi în cazul falsificării sensului posibilităţii morţii. Ocultând moartea ca posibilitate, *das Man* furnizează Dasem-ului cotidian o constantă liniştire în privinţa morţii (*cine ständige Beruhigung über den Tod*) *16,* asigurându-l că se va întoarce la familiaritatea preocupării. Tot aşa, impersonalul „se „pune în faţa *Dasein-ului* căzut o veritabilă ispită (*Versuchung*) de a-şi acoperi sieşi faptul său cel mai propriu de a fi întru moarte (*das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken*) [328][329], producând astfel o înstrăinare (*Entfremdung*) radicală a Dasem-ului de putinţa sa de a fi cea mai proprie şi non-relaţională[330].

La nivel afectiv, acest lucru va însemna că impersonalul „se „va recurge la tot felul de strategii pentru a *împiedica* apariţia angoasei în faţa morţii (*Angst vor dem Tode*) [331]. Mai mult, *das Man* va împiedica apariţia în *Dasein* a *curajului* întru angoasă (*Mut zur Angst*), acel curaj pe care *Dasein-xă* trebuie să îl obţină pentru a se instala în angoasă. După cum ştim, curajul este în mod tradiţional opus fridi[332]. Aşadar, lipsa curajului de a te instala în angoasă, de a te menţine în acea angoasă în care Dasem-ului i se descoperă propriul sine, ca sine expus morţii, aflat în orizontul finitudinii, este totuna cu o frică de a te confrunta cu angoasa. Pe de altă parte, acest curaj de „a

Ic confrunta cu angoasa” nu este însă menit – ca în cazul confruntărilor obişnuite – să anihileze această angoasă, să o „învingă”, să o determine „să treacă” şi să nu mai fie angoasă.

328« SuZ, p. 253.
329 Ibidem.
330» SuZ, p. 254.
331 Ibidem.
332 Cf. de exemplu, Aristotel, Retorica, 2.

I împotrivă, „curajul menit să înfrunte angoasa” (*Mut zur Angst*) este un curaj de a se instala în angoasă fără a o anula, fără a o îndepărta, ci un curaj de a locui această angoasă, păstrând-o şi sporind-o.

Însă impersonalul „se „blochează acest curaj, îl inhibă (prin liniştire, ispitire şi înstrăinare), suspendând condiţiile factice de posibilitate ce favorizează apariţia concretă a angoasei. Ocultarea posibilităţii morţii este operată aşadar printr-o serie de modificări la nivel afectiv, printr-o serie de transformări, de convertiri ale afectelor. Avem astfel de a face cu mai multe paliere prin care se petrece această transformare sau convertire (*Umkehrung*): întâi de toate, angoasa este transformată în frică, frica este caracterizată drept slăbiciune (*Schwäche*), slăbiciunea astfel înţeleasă este îndepărtată ca fiind „nedemnă” de un *Dasein* „serios”, ajungându-se astfel la seninătatea imperturbabilă, la calmul indiferent (*gleichgültige Ruhe*), la indiferenţa superioară (*„überlegenen” Gleichgültigkeit*) în faţa morţii ca eveniment[333]. Această instanţă anonimă „preschimbă angoasa în frică laşă [*die Angst în feige Furcht verkehrt*] şi, prin depăşirea [*Übenoindung*] acestei frici, face cunoscută laşitatea noastră în faţa angoasei [*die Feigheit vor der Angst*]”[334]. Calmul indiferent nu este deci altceva decât laşitate în faţa angoasei, o frică de acel orizont al stranielăţii în care angoasa se arată. Pornind de la acest nivel căzut trebuie recuperat nivelul autenticităţii.

Ar părea aşadar că traiectoria inversă, anume tendinţa autentificatoare, ar implica (la nivel afectiv) în primul rând scurteircuitarea acestei indiferenţe neutre

---

333 SuZ, p. 254: „Impersonalul «se» are grijă să convertească angoasa în frică, în frica în faţa unui eveniment ce stă să se petreacă. în plus, angoasa care, prin intermediul ambiguităţii, s-a transformat în frică trece drept o «slăbiciune» pe care un Dasein sigur pe el [selbstsicheres Dasein] nu are voie să o cunoască. Ceea ce, potrivit decretului tacit al impersonalului «se», se «cuvine» este calmul indiferent faţă ile faptul că «se moare». Cultivarea unei astfel de indiferenţe superioare înstrăinează Dasein-ul de putinţa sa cea mai proprie de a fi şi desprinsă de orice relaţie cu un alt Dasein."

334« SuZ, p. 266.

care ascunde de fapt o subtilă şi fundamentală laşitate. Este vorba adică de arunca* rea în aer a convenţionalismului afectiv ce îmbracă, în faţa morţii, masca unui calm şi a unei presupuse stăpâniri de sine „raţionale”. Heidegger invită mai degrabă la asumarea faptului că existenţa este patetică – în sens etimologic şi nu sentimental –, că ea este expusă ca fapt-de-a-fi-întru-moarte unui *pathos* originar care trebuie regăsit, îndărătul faldurilor falsificatoare ale aşa-zisei seninătăţi „mature”. În spatele stratului de ocultare a „indiferenţei superioare” este de regăsit întâi de toate frica pe care această indiferenţă o acoperă. Am putea spune aşadar că această frică de moarte este „mai originară” decât indiferenţa şi calmul superior afişat în faţa morţii. Însă şi această frică reprezintă tot o falsificare, o acoperire a angoasei care este – ea abia – dispoziţia afectivă cea mai originară în care faptul-de-a-fi-întru-moarte se dezvăluie în mod autentic. Angoasa este „situarea afectivă care este *capabilă să menţină deschisă ameninţarea constantă şi absolută* de sine însuşi”[335] şi ca atare ea aparţine în mod esenţial acelei înţelegeri de sine determinată ca premergere întru moarte.

Prin ea ajunge *Dasein-ul* să se găsească *în faţa* nimicului ce însoţeşte imposibilitatea posibilă a existenţei sale. Angoasa se angoasează *pentru* putinţa-de-a-ţi a fiinţării astfel determinate şi deschide astfel posibilitatea extremă. […] Fiinţa întru moarte este esenţial angoasă.[336]

CAPITOLUL 6

MOARTE ŞI DISCURS

Analiza noastră va traversa acum un alt moment structural al constituţiei de fiinţă a Dasem-ului: discursul. După nim am văzut, acest existenţial – ca palier ontologic prealal îl oricărei proferări, ca dimensiune apriorică în raport cum ice verbalizare efectivă – operează o anumită „articulare” îi inteligibilităţii. Când înţelegerea proiectează sensul, descoperind lumea şi fiinţările intramundane ca

335 SuZ, p. 265 [s. n.].

336 SuZ, p. 266. ‘

având un sens, acest lucru se petrece deja într-un orizont de inteligibilitate. „Sensul – spune Heidegger – este acel ceva în care se menţine inteligibilitatea a ceva.”[337] Or, această inteligibilitate este articulată în şi prin discurs, căci „discursul este articularea Inteligibilităţii”[338].

Şi în privinţa propriei sale fiinţe, *Dasein*-ul are întotdeauna o anumită înţelegere. Această înţelegere de sine care este vsenţialmente articulată discursiv, se va raporta prin urmare hI la propriul sfârşit. Modul în care discursul va *articula înţelesul* acestei posibilităţi privilegiate a Dasem-ului îşi va pune amprenta în mod decisiv asupra *raportării* la această posibilitate. Or, cele două modalităţi fundamentale sunt autenticitatea şi neautentilitatea. Aşadar, ar trebui, în principiu, să putem Identifica un mod falsificator al discursului referitor la faptul de a fi întru moarte şi un mod autentificator. Cu toate acestea, în paragrafele referitoare la fenomenul morţii, Heidegger nu va aduce în discuţie decât modalitatea neautentică a dl* cursului privitor la moarte, ca mod de explici tare a impui sonalului „se „în privinţa sfârşitului. Modalitatea unui disci ne = autentic cu privire la moarte este cu desăvârşire absent. I V

Explicaţia poate fi următoarea. Am văzut în capitolul introductiv că discursul este întemeiat în înţelegere, având un statut întrucâtva derivat în raport cu aceasta. Prin urmai p discursul *neautentic* despre moarte (acel „se moare” al impui sonalului „se”) este dependent de o înţelegere neautentl» A falsificatoare, care transformă sensul posibilităţii în sensul unui eveniment real ce trebuie să survină. El corespunde în altfel şi unei situări afective neautentice, ce se naşte prin trann formarea angoasei în frică şi, apoi, a fricii în indiferenţă. Înrifl modalizarea autentică a raportării existenţiale a Dasem-ului la propria moarte este întâi de toate o modalizare a înţelegr rii, o extragere din înţelegerea falsificatoare şi o plasare într-un

337 SuZ, p. 151: „Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält."

338 SuZ, p. 161: „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit."

na autentică. Pentru *Dasein*, o înţelegere autentică semnific A faptul că el înţelege moartea ca posibilitatea cea mai propriu, indeterminată, non-relaţională, de nedepăşit şi certă, fără al atenua niciuna dintre aceste trăsături esenţiale. Această înţu legere este dublată, co-originar, de o situare afectivă, angoasa, care îi revelează *Dasein*-ului că el există factic ca o atare pu sibilitate aruncată întru moarte.

*Tăcerea şi discreţia ca discurs autentic privitor la moar*te. Însă de ce nu îşi face apariţia aici şi discursul? Pe de o pariu, fiind o posibilitate în care legătura cu un alt *Dasein* este în trecuptă – moartea este *die unbezügliche Möglichkeit* – orice *comunicare* cu celălalt este suspendată când în joc este ecoul autentic al faptului de a fi întru moarte. Totuşi, ne-am putu. i întreba, nu ar putea fi vorba măcar de modalitatea autenti că a discursului, de acel discurs tăcut, dinaintea oricărei ros firi, pe care Heidegger îl determină ca tăcere (*Schweigen*) şi discreţie (*Verschwiegenheit*)? Desigur, un astfel de discurs este implicit prezent în modalitatea autentică a faptului de a fi întru moarte. Doar că punerea în evidenţă a acestei moda

Îilfiţi autentice a discursului va fi realizată cu precădere în t în Irul tematicii conştiinţei. Heidegger va spune că vocea conlllnţei se manifestă sub chipul tăcerii şi că ea constrânge *Da*ii-/H-ul la „discreţia de sine însuşi [*Verschwiegenheit seiner* <i7/i. – /]”[339][340], că este o „discreţie a putinţei de a fi de ordinul exisând [*Verschwiegenhat des existenten Seinkönnens*]” *, una care vă configura însăşi starea de hotărâre a *Dasein*-ului: „*Dasein-vi* «şic în chip autentic el însuşi atunci când se individualizeaiH în mod originar în acea stare de hotărâre plină de discreţie *verschwiegenen Entschlossenheit*]”[341]. Iar dacă nucleul ultim iii /) rtsezn-ului va fi determinat prin conceptul de situaţie (Sz-*I mii ion*), ca fenomenul unitar al stării de hotărâre anticipatoair (*wrlaufende*

3391 SuZ, p. 273.
340* SuZ, p. 277.
341 SuZ, p. 322.

Entschlossenheit), atunci discreţia va caracteriza, I r-i drept doar indirect, inclusiv modul autentic al faptului la a fi întru moarte la nivelul discursului.

Oricum, modul autentic al discursului cu privire la moarte jiiite fi „dedus" ca revers al modului neautentic pe care îl îmbracă în mod concret acest existenţial. O astfel de flecăreala cu privire la moarte va fi adusă în discuţie în paragraful 11, de-a lungul unor pagini care vor tematiza felul în care se modalizează faptul de a fi întru moarte în cotidianitatea *Da*«i7 i/-ului. După cum ştim, impersonalul „se „este cel ce gesllnnează inteligibilitatea medie a simţului comun, antrenând h explici tare determinată a acesteia, una care va fi exprimat prin flecăreală (*Gerede*). Într-adevăr, flecăreala este cea care fitec „manifest felul în care Dasem-ul cotidian îşi explicitea/fi fiinţa întru moarte"[342]. Sintagma care surprinde în modul ei mai percutant auto-explicitarea prin flecăreală a posibilimi îi morţii este impersonalul „se moare" (*num stirbt*), expresie I «rin care şinele impersonal (*Man selbst*) articulează înţelegeţi în pe care o are cu privire la propriul sfârşit, determinân-I a-l ca „eveniment bine cunoscut, care survine în interiorul lumii [*bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis*]"[343]. Acest „se moare" capătă, într-o formă mai extinsă, chipul lui „până la urmă, cândva, o să murim şi noi, dar până una-alta asta nu ni se întâmplă nouă"[344].

Flecăreala cu privire la moarte ca discurs neautentic. De ce e însă *neautentică* o astfel de explici tare discursivă? S-ar putea spune totuşi că această formulare ar păstra încă o anumită nuanţă de posibilitate a morţii („o să murim şi noi") şi, de asemenea, şi un sens al indeterminării ei („cândva"). Însă, de fapt, o astfel de determinare perverteşte în serie caracteristicile esenţiale ale posibilităţii morţii. Întâi de toate, legătura morţii cu şinele este esenţialmente slăbită: moartea nu este înţeleasă ca

342 SuZ, p. 252.

343 Ibidem.

344 SuZ, p. 253: „man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen".

având de-a face în mod esenţial cu *Dasein-ul* propriu, ci cu un „se „generic şi indistinct: toată lumea şi totodată nimeni. Un *noi* al „speciei umane" este subiectul acestei surveniri posibile a morţii. Apoi, chiar dacă impersonalul „se „pare să atribuie morţii o anumită idee de posibilitate şi o anumită indeterminate, el practică o atribuire falsificatoare, deoarece inversează *ordinea structurală* a acestor caracteristici. Mai limpede spus, şinele impersonal înţelege posibilul pornind de la indeterminate, în timp ce de fapt indeterminarea morţii trebuie înţeleasă pornind de la ideea de posibilitate. Astfel făcând, *das Man* pune în joc un sens mundan al posibilului drept ceea ce nu este încă efectiv, dar trebuie să devină astfel, un posibil călăuzit de ideea de actualizare, fapt care, după cum am văzut mai devreme, este complet opus modului genuin în care moartea este existenţial posibilă.

Într-adevăr, prima trăsătură esenţială a morţii proprii este că „e posibilă în orice moment". Şi doar pornind de aici trebuie înţeleasă a doua trăsătură a morţii, anume indeterminarea „când"-ului său. Indeterminarea sa este dependentă de acest „e posibilă în orice moment" şi trebuie înţeleasă în lumina acestei caracteristici. Doar în măsura în care moartea proprie este posibilă în orice moment, doar în acest sens ea este indeterminată în privinţa momentului survenirii sale. Or, impersonalul „se „afirmă întâi de toate o anumită indeterminate, suspendând prin acel „cândva" imediateţea posibilă a morţii, şi abia în lumina acestei indeterminări el gândeşte moartea ca posibilă. Spunând „cândva", el spune deja „oricum, nu acum", „oricum, nu imediat", „oricum, mai încolo". Indeterminarea pe care impersonalul „se „o conferă morţii este o falsă indeterminare, fiind de fapt o amânare. Mai mult, prin acest „nu acum", *das Man* oferă în fond o determinare negativă, suspendând astfel indeterminarea esenţială a morţii care e posibilă în orice moment, deci şi acum. În consecinţă, posibilul pe care impersonalul „se „îl angajează este un posibil în vederea şi în lumina actualizării sale şi nicidecum un posibil

posibilizant, esenţialmente străin de orice actualizare.

O astfel de subversiune ontologică se întemeiază în cele din urmă pe faptul că moartea nu este înţeleasă în mod esenţial ca moarte a Dasein-ului propriu, ci ca moarte a *Dasein*-ului celuilalt, o moarte de care eu sunt „deocamdată" neatins, neafectat.

Intermezzo: Fenomenul morţii şi starea de deschidere

Am văzut astfel că faptul de a fi întru moarte se modalizează din punct de vedere existentei în direcţia celor două posibilităţi fundamentale ale sale: autenticitatea sau neautenticitatea. O astfel de concretizare autentică sau neautentică a acestei structuri a *Dasein*-ului se realizează prin *modalizarea* existenţialilor ce constituie starea de deschidere: înţelegerea, situarea afectivă şi discursul. Modul neautentic al lui *Sein zum Tode* implică – în egală măsură – o înţelegere neautentic-falsificatoare a acestei posibilităţi, o deturnare falsificatoare a afectului prin transformarea angoasei în frică şi a fricii în impasibilitate (deci o situare afectivă neautentică), precum şi o articulare a acestor falsificări la nivelul discursului, printr-un discurs căzut, neautentic, prin „flecăreală". Astfel, Heidegger presupune o coordonare şi o coerenţă spontană între aceste registre arhitectonice ale fiinţei *Dasein*-ului.

Cu alte cuvinte, ar fi inconceptibil un mod de a fi în care situarea afectivă ar fi autentică, în timp ce înţelegerea şi discursul nu ar fi la rândul lor autentice. Angoasa nu poate ţâşni – sau este spontan înăbuşită – dacă discursul „flecăreşte" şi dacă înţelegerea obiectivează. Însă nici discursul n-ar putea rămâne în reticenţa şi în discreţia de sine dacă înţelegerea nu se proiectează totodată asupra putinţei de a fi celei mai proprii. Heidegger consideră aşadar, în mod implicit, că cele trei registre ale fiinţei noastre trebuie să fie coerente, iar balansarea lor pe versantele autenticităţii sau neautenticităţii trebuie să fie coordonată.

Însă această autentificare a fiinţei *Dasein-ului*, ce se

realizează prin fenomenul morţii şi pornind de la el, şi care traversează cele trei registre existenţial-ontologice ce constituie starea de deschidere a Dasem-ului (anume înţelegerea, situarea afectivă şi discursul), aduce în discuţie un alt fenomen fundamental: adevărul. În analitica existenţială, adevărul este esenţa stării de deschidere, fiind acel fenomen care cuprinde acele structuri ce constituie starea de deschidere: *Verstehen*, *Befindlichkeit* şi *Rede*. Astfel, am putea spune că adevărul constituie unitatea ontologică ce strânge laolaltă înţelegerea, situarea afectivă şi discursul. Următorul pas în analiza noastră este aşadar punerea în evidenţă a raportului dintre fenomenul morţii şi fenomenul adevărului.

CAPITOLUL 7
MOARTE ŞI ADEVĂR

Din perspectiva simţului comun, titlul acestui capitol poate părea destul de bizar. Căci ce legătură veritabilă poate exista între moarte şi adevăr? Nu sunt plasate aceste fenomene în două câmpuri de sens atât de distincte încât nu pot fi în principiu puse laolaltă? într-adevăr, aşa ar fi, dacă ne-am ghida după sensul tradiţional al conceptului de adevăr. Aid, adevărul este o caracteristică a *propoziţiilor* pe care le putem formula, constând într-o anumită corespondenţă dintre ceea ce *spune* propoziţia şi lucrul (sau starea de fapt) la care respectiva propoziţie *se referă*. Cutare afirmaţie e adevărată dacă ceea ce spune ea *este* „în realitate" *aşa cum* spune ea. Pe de altă parte, pentru acelaşi simţ comun, moartea nu este nimic altceva decât sfârşitul vieţii, adică încetarea proceselor vitale ale organismului viu. Aşadar, în ochii inteligibilităţii medii, o conjuncţie între moarte şi adevăr este lipsită de sens. Doar, eventual, o *afirmaţie* privitoare la moarte ar putea fi adevărată sau falsă, însă moartea ca atare (ca fenomen, ca „fapt") nu are nimic de-a face cu adevărul.

Numai că menirea filosofiei este tocmai aceea de a depăşi simţul comun, de a pătrunde acolo unde acesta nu poate să intre, de a răspunde la întrebările pe care acesta nu are curaj să şi le pună. Şansa filosofiei este tocmai

aceea de a surprinde lipsa de temei ferm şi dogmatismul naiv al oricărui bun-simţ, oricât de democratic răspândit ar fi el printre semenii noştri, oricât de majoritar ar apărea în statisticile oricărei sociologii. Or, iată că filosofia poate afirma că există o legătură între moarte şi adevăr, o legătură care este esenţială atât pentru înţelesul adevărului, cât şi pentru înţelesul morţii.

De altfel, Heidegger nu este primul filosof care a evidenţiat o conexiune fundamentală între moarte şi adevăr. Deja Platon spune că prin eliberarea de trup, deci prin moarte, se accede la cunoaşterea cea adevărată[345]. E drept că aici atât adevărul cât şi moartea au sensuri străine de întreprinderea fenomenologică heideggeriană: moartea e separare a sufletului de trup, iar adevărul este caracteristica esenţială a orizontului ideal al fiinţei. Pentru Heidegger însă, moartea este pură posibilitate, iar adevărul (în forma sa cea mai originară) este desăvârşita transparenţă de sine însuşi a Dase/n-ului. Legătura dintre moarte şi adevăr va consta aşadar în faptul că Dasem-ul va ajunge la această transparenţă deplină printr-o autentică apropiere a posibilităţii sale celei mai proprii, în faptul de a fi întru moarte. Să vedem însă care simt treptele prin care Heidegger ajunge la o astfel de conexiune.

Adevărul existenţial-ontologic şi auto-transparenţa finit udittii. Heidegger nu contestă că adevărul ar fi o caracteristică esenţială a aserţiunii. El este desigur şi aşa ceva. Însă Heidegger afirmă totodată că acest sens al adevărului este pur şi simplu *derivat*. Căci, deşi adevărul este o caracteristică *esenţială* a aserţiunii, adevărul nu este *în mod esenţial o* caracteristică a aserţiunii. Cu alte cuvinte, plenitudinea sensului adevărului nu se epuizează la nivelul propoziţiei, d intră în (sau provine din) straturile ontologice de adâncime ale fiinţei *Dasein*-ului. Bunăoară, pentru ca propoziţia „tabloul de pe perete stă strâmb”[346] să fie adevărată, trebuie ca tabloul însuşi – fiinţarea la care propoziţia se referă – să stea astfel pe perete, adică să

345 Platon, Phaidon, 66b-67c.

346 După exemplul lui Heidegger din SuZ, p. 217.

atârne într-un mod anumit pe care îl determinăm ca „strâmb”. Prin această afirmare prepoziţională, fiinţarea ca atare este descoperită, ea este scoasă din acoperire (*ent-decken*). Însă, în acest caz, adevărul propoziţiei *şefundează în* adevărul fiinţării descoperite. Or, acest adevăr mai originar al fiinţării este determinat drept „stare de descoperire a fiinţării” (*die Entdecktheit des Seienden*) [347]. La rândul său, şi acest adevăr al fiinţării este făcut cu putinţă de un alt lucru: anume de faptul că *Dasein*-ul este prin esenţa lui descoperitor de fiinţare. Aşadar, faptul de a fi descoperitor al *Dasein*-ului (*Entdeckendsein des Daseins*) [348], ca mod fundamental de a fi al acestei fiinţări, este un sens şi mai originar al adevărului[349]. Pe de altă parte, acest *Entdeckendsein* provine din ceea ce Heidegger numeşte starea de deschidere (*Erschlossenheit*) a *Dasein*-ului, constituită prin înţelegere, situare afectivă şi discurs[350]. Prin urmare, starea de deschidere este „fenomenul adevărului în forma sa cea mai originară [*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*]”[351]. Adevărul, ca palier ontologic al Dasem-ului în şi prin care el îşi este transparent sieşi, se naşte astfel din unitatea înţelegerii, situării afective şi discursului, în co-apartenenţa şi co-originaritatea lor, în starea de deschi Lucrurile nu se opresc însă aici. Căci starea de deschidere poate fi prinsă – şi este cel mai adesea – în laţurile cotidianităţii, sub modul neautenticităţii, iar atunci transparenţa ei este inevitabil limitată şi obturată. Însă atunci când *Dasein*-ul face saltul în modul autenticităţii, ajungând la deplina transparenţă

347 SuZ, pp. 198,224,225, 227,256.

348* SuZ, pp. 218,220,228.

349 SuZ, p. 219: „Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein."

350 SuZ, p. 220: „[...] die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gründet in der Erschlossenheit der Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist. Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst."

351 SuZ, p. 221: „Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft «wahr». Dasein ist «in der Wahrheit»."

de sine însuşi, tot atunci survine şi „fenomenul cel mai originar al adevărului în modul autenticităţii". Aşadar, abia prin trecerea în versantul autenticităţii se ajunge la forma ultimă a adevărului, pe care Heidegger o numeşte adevărul existenţei (*die Wahrheit der Existenz*), adică acea stare de deschidere cea mai originară şi autentică în care *Dasein-ul* poate fi ca putinţă de a fi[352]. Modalitatea autentică a stării de deschidere (*Erschlossenheit*), ca adevăr al existenţei, va fi determinată atunci ca stare de hotărâre (*Entschlossenheit*), fiind „acel adevăr care este cel mai originar tocmai pentru că este cel mai *autentic*"[353]. Însă şi această stare de hotărâre are la rândul său o anumită posibilitate privilegiată: posibilitatea autentică şi cea mai proprie (*eigenste eigentliche Möglichkeit*) a stării de hotărâre este „starea de hotărâre anticipatoare" (*vorlaufende Entschlossenheit*) [354], un fenomen al Dasein-ului care se naşte din conjuncţia tendinţelor pe care le pun în joc fenomenele morţii (prin *Vorlaufen*) şi conştiinţei (prin *Entschlossenheit*). Ca atare, acest fenomen constituie „putinţa autentică existenţială de a fi întreg a *Dasein*-ului [*das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins*]"[355]. Astfel, acest concept indică fenomenul ultim al Daseinului.

Am indicat într-un mod schematic palierele de sens prin care se realizează joncţiunea existenţial-ontologică dintre fenomenul adevărului şi fenomenul morţii. Şi mai succint, am putea spune că: adevărul (*Wahrheit*) se arată a fi stare de deschidere (*Erschlossenheit*), starea de deschidere se autentifică sub chipul stării de hotărâre (*Entschlossenheit*), un fenomen a cărei posibilitate ultimă este starea de hotărâre anticipatoare (*vorlaufende*

352 Ibidem: „Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die Wahrheit der Existenz."

353 SuZ, p. 297: „Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins gewonnen."

354 SuZ, p. 302.

355 SuZ, p. 305, traducere partial modificată.

Entschlossenheit). În măsura în care premergerea anticipatoare (*Vorlaufen*) este comportamentul autentic al *Dasein-ului* în faţa morţii, ca posibilitate a sa cea mai proprie, am putea conchide că legătura dintre moarte şi adevăr este astfel pusă în evidenţă.

S-ar putea însă obiecta că este o legătură destul de mediată, sau una care, tocmai datorită faptului că trece prin atâtea medieri, este atât de slabă încât ajunge să nu mai fie o legătură concretă. Obiecţia este formal corectă. Însă putem găsi încă o conexiune între cele două fenomene, o conexiune care poate pleca de la o caracteristică esenţială a morţii: anume aceea că ea e *certă*. Certitudinea este însă un fenomen al adevărului şi se întemeiază în el. În măsura în care *Dasein*-ul are o certitudine în privinţa morţii, această certitudine trebuie să fie una privilegiată, tocmai pentru că moartea ca atare este o posibilitate privilegiată a Dasezn-ului. Însă cum anume *Dasein*-ul are această certitudine a morţii (*Gewißheit des Todes*) [356]? Mai mult, ce este „certitudinea" şi cum anume se ajunge la ea?

Certitudinea morţii. După cum ştim, programul filosofiei moderne este unul al certitudinii. El îşi are originea în îndoiala cartezianã, ca procedeu metodic prin care se poate ajunge la o cunoaştere asigurată şi certă, adică la certitudine[357]. O astfel de metodă va permite constituirea unei ierarhii a certitudinilor, o ierarhie ce va avea în vârful piramidei „certitudinea apodictică", evidenţa, iar la baza ei „certitudinea empirică" sau „sensibilă". Această poziţie este esenţială pentru întreaga tradiţie subiectivistă modernă (păstrându-se până în opera ultimului mare cartezian, Edmund Husserl, dar şi în cea a lui Wittgenstein) care situează certitudinea în orizontul cunoaşterii teoretice, care consideră că atitudinea

356 Expresia apare în SuZ, pp. 255,256,257,258,264.

357 Descartes se îndoieşte întâi de toate de simţuri, de opiniile care se întemeiază pe simţuri, dar de asemenea - sub presiunea ipotezei unui „geniu malign" -else îndoieşte chiar şi de cunoaşterile considerate principial certe, precum cele matematice.

teoretică oferă accesul cel mai autentic la lucruri („lucrul este în mod autentic ceea ce noi cunoaştem în mod teoretic”) şi care, în cele din urmă, măsoară accesul nostru la lume din perspectiva *ştiinţificităţii* cunoaşterii noastre despre lume. Dogma ultimă a acestei tradiţii sună astfel: atitudinea cea adevărată este cunoaşterea, iar cunoaşterea cea adevărată este cunoaşterea şti-Heidegger se situează în răspărul acestei tradiţii subiectiviste moderne. El vrea să arate că atitudinea teoretică nu este nici prima şi nici cea mai importantă atitudine pe care o are *Dasein-ul* în raport cu lumea sa. Atitudinea teoretică provine dintr-o atitudine preteoretică, anume din existenţa *tactică* în orizontul preocupării, ca o particularizare a ei, una care reifică fiinţarea. Astfel, nici cunoaşterea nu îşi mai păstrează privilegiul de a fi o atitudine fondatoare. Tot aşa, şi certitudinea teoretică este una ontologic derivată şi ea nu se poate raporta decât la o fiinţare obiectivată ca simplă-prezenţă. Prin urmare, trebuie identificat acel strat al evidenţei, sau acea certitudine situată dincolo de certitudinile teoretice şi care, din punct de vedere ontologic, e mai fundamentală decât acestea. De exemplu, pentru Heidegger, şi situarea afectivă îi poate aduce Dasem-ului o anumită evidenţă, care nu trebuie evaluată din perspectiva evidenţei teoretice:

Din punct de vedere existenţial-ontologic nu există nici cea mai mică justificare de a minimaliza „evidenţa” pe care o aduce cu sine situarea afectivă [*die „Evidenz” der Befindlichkeit*], luând pentru ea ca măsură certitudinea apodictică pe care ne-o oferă cunoaşterea teoretică a ceea ce e doar simplă-prezenţă [*durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorbandenen*]*1*.

Aşadar, aşa cum ştiinţele spiritului nu trebuie înţelese după calapodul ştiinţelor naturii, tot aşa certitudinea pe care o oferă un fenomen existenţial precum afectivitatea nu trebuie judecată după criteriile certitudinii teoretice. Ambiţia lui Heidegger va fi însă şi mai mare: aceea de a arăta că certitudinea existenţială este mai

originară ontologic decât certitudinea teoretică. Într-adevăr, după cum am văzut, ideea de certitudine trebuie înţeleasă în orizontul ideii de adevăr, deoarece a-fi-cert (*gewiß-sein*) în privinţa unei fiinţări înseamnă a o considera ca adevărată (*fur wahr halten*). Acest fapt de „a-considera-ca-adevărat" sau „a lua drept adevărat" (*Für-wahr-halten*) [358]constituie astfel esenţa certitudinii. Şi tocmai datorită faptului că adevărul este un moment esenţial al certitudinii, Heidegger spune că certitudinea se întemeiază în adevăr sau îi aparţine în mod co-originar: *„Gewißheit aber gründet in der Wahrheit oder gehört ihr gleichursprünglich zu."*[359]

Totodată, Heidegger a pus în evidenţă întemeierea adevărului prepoziţional în adevărul fiinţării ca stare de descoperire, şi a acestei stări de descoperire în „faptul de a fi descoperitor" al Dasem-ului. Tot aşa, şi ideea de certitudine ar putea urmări această triplă articulare: certitudinea care poate însoţi adevărul prepoziţional (care deschide linia certitudinii teoretice), este fundată în certitudinea fiinţării (ca fiinţare în privinţa căreia *Dasein*-ul are o anumită certitudine), care la rândul ei e fundată în certitudinea originară înţeleasă ca fel de a fi al Dasem-ului: certitudinea de sine însuşi a Dasem-ului.

Heidegger mai aduce aici în discuţie un mod al certitudinii, anume convingerea: „Ein Modus der Gewißheit ist die *Überzeugung*". Dacă certitudinea înseamnă „a lua drept adevărat" (*Fürzuahr-halten*), convingerea este o aprofundare a certitudinii, printr-un „a-se-menţine-în-adevăr" (*Sich-in-der-Wahrheit-halten*). Calitatea şi felul de a fi al certitudinii depind de pretenţia de adevăr (*Wahrheitsanspruch*) care îi este specifică. La rândul ei, această pretenţie „îşi primeşte justificarea de la felul de a fi al fiinţării care trebuie deschisă [*empfängt sein Recht aus der Seinsart des zu erschließenden Seienden*] şi de la direcţia deschiderii [*der Richtung des*

358 Expresia Fiir-wahr-halten apare în SuZ, la pp. 256,265,307,308. La pp. 256 şi 257 întâlnim expresia sudată das Fürwahrhalten.

3591 4 SuZ, p. 256.

Erschließens]."[360] Aşadar, Heidegger nu nivelează şi nu uniformizează felurile de a fi ale adevărului şi ale certitudinii, într-o monotonie ontologică. El spune explicit că atât felul de a fi al adevărului, cât şi cel al certitudinii care îl însoţeşte, variază în funcţie de câmpul tematic abordat, în funcţie de „diversitatea fiinţării".

(*Verschiedenheit des Seienden*), de tendinţa călăuzitoare (*leitende Tendenz*) a deschiderii respectivei fiinţări şi de bătaia (*Tragweite*) acestei deschideri. Tot aşa, şi certitudinea va fi una ontologic variată, însă această varietate nu este lipsită de o anumită întemeiere, sau mai bine zis de o ierarhie a întemeierii.

Fenomenul morţii va aduce în discuţie această certitudine originară a *Dasein*-ului, ca evidenţă preteoretică (sau a-teoi ctică) a existenţei aceste fiinţări. Aici, Heidegger va propune o mutare de accent de la simpla certitudine (*Geivißheit*) la faptul-de-a-fi-cert (*Gewißsein*) în privinţa a ceva. Nu este vorba aşadar de certitudine ca „proprietate" (a cunoaşterii, a unei afirmaţii sau a unei experienţe), ci de «-/i-certitudine, de a exista în modul certitudinii, în joc fiind, de fapt, un *fel de a fi al* Dtrsem-ului: certitudinea (*Gewißheit*) înţeleasă originar este un fapt-de-a-fi-cert (*Geivißsein*) ca *Seinsart des Daseins*[361][362]. *Dasein*-ul poate „avea certitudine" (în sensul de *Gewißheit*) doar în privinţa fiinţării diferite de el, însă el „*este* cert" (în sensul de *Gewißsein*), atunci când în joc este propria sa fiinţă. Prin urmare, şi în privinţa morţii vom surprinde această pendulare între „a avea" şi „a fi", între

---

360 SuZ, p. 256.

361 Ibidem: „Entsprechend bedeutet Gewißheit ursprünglich soviel wie Gewißsein als Seinsart des Daseins."

362 SuZ, p. 255, traducere parţial modificată. Iată întregul pasaj: „Im «auch einmal, aber vorläufig noch nicht» gibt die AUtäglichkeit so etwas wie eine Gewißhät des Todes zu. Niemand zweifelt daran, daß man stirbt. Allein dieses «nicht zweifeln» braucht nicht schon das Gewißsein in
sich zu bergen, das dem entspricht, als was der Tod im Sinne der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit in das Dasein hereinsteht".

Gewißheit (modul în care moartea este văzută ca ceva „exterior”, în certitudinea survenirii ei ca un eveniment intramundan – aşadar perspectiva lui *das Man*) şi *Gewißsein* (modul în care moartea este asumată *existând* într-una fi cert al Dasem-ului). Iată, în acest sens, un pasaj sugestiv:

[…] cotidianitatea acceptă în principiu ceva precum o cert*itudine [Ge*wißheit] a morţii. Nimeni nu se îndoieşte de faptul că se moare. Numai că această „absenţă a îndoielii” nu ajunge să cuprindă în sine acel *fap*t-de-a-fi-cert [das Gewi*ßsein] ca*re corespunde felului în care moartea […] sălăşluieşte în Dasein 19.

Când *Dasein*-ul cotidian afirmă o anumită certitudine referitoare la moarte („desigur, toţi o să murim odată şi odată”), această certitudine este o pseudo-certitudine. De aceea, Heidegger pune între ghilimele acest termen, când în discuţie vine problema certitudinii cotidiene:

Cotidianitatea [*Alltäglicftkeit*] se limitează la această acceptare ambiguă [*zweideutige Zugeben*] a „certitudinii” morţii, tocmai pentru a slăbi [*anzuschwächen*] faptul-de-a-muri şi pentru a-şi uşura [*erleictem*] starea de aruncare în moarte[363].

Faptul de a fi cert în privinţa morţii trebuie înţeles într-un regim de sens sustras oricăror tendinţe obiectivatoare. Căci doar printr-o obiectivare a morţii, prin înţelegerea ei ca eveniment ce survine îndeobşte în interiorul lumii, putem „avea” o certitudine a ei. În cele din urmă, această certitudine poate fi ipostaziată până şi în formele cele mai teoretizatoare ale logicii. Într-adevăr, întâlnim suspect de des canonul silogistic „toţi oamenii sunt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor”. Această predilecţie a logicii clasice pentru moarte, măcar la nivelul exemplului, nu poate să nu ne mire. Ne putem însă întreba cum anume este fisurată această logică neutralizantă atunci când modificăm termenul mediu din premiza minoră, înlocuind pe „Socrate este om” cu „eu sunt om”, ajungând, cu fatală concluzie, la

363 SuZ, pp. 255-256, traducere parţial modificată.

scurteircuitantul „eu sunt muritor”. Eu, acela ce formulează acest silogism, aici şi acum. Un silogism care devine înfricoşător tocmai prin acest *hic et nunc* al existenţei proprii, căci formulez aici şi acum propria finitudine a propriei existenţe. Acesta este punctul de turnură în jurul căruia gravitează subiectivitatea, locul în care şinele se sustrage din aria de influenţă a perspectivelor teoretice şi plonjează în abisul neliniştitor al vieţii preteoretice, factice, proprii. Moartea este astfel pivotul fenomenal care indică, fără putinţă de evaziune, că „noi înşine suntem în joc”, că această viaţă este a noastră şi că în ea suntem de neînlocuit, că „avem de a fi” existenţa care ne este dată fiecăruia în parte, de fiecare dată. Filosoful va putea trece apoi, prinăr-un efort de înţelegere ontologică, de la acest „eu sunt muritor”, în care ne descoperim în faţa propriei existenţe, la faptul că moartea este o posibilitate esenţială pe care eu o exist, o posibilitate care eu sunt dintotdeauna şi pentru totdeauna – un totdeauna al vieţii pe care o trăiesc. Însă momentul pivotai este deschiderea în înţelegere a propriei mortalităţi, una care nu are neapărată nevoie de explici ţări filosofice.

Cum se trece aşadar de la obiectivarea morţii ca eveniment la dezobiectivarea ei ca posibilitate proprie? Şi cum se trece de la acea certitudine „avută” cu privire la „o să murim cu toţii cândva”, care are în fundal acel „toţi oamenii sunt muritori”, la acea certitudine fiinţată, la acea certitudine încorporată în mod esenţial în propriul fapt de a trăi, la *ego sum moribundus*? Heidegger nu ne lasă să înţelegem în mod concret cum se petrece această tranziţie, deşi *Sein und Zœit* este un adevărat scenariu al mobilităţii vieţii factice, un scenariu al trecerii dintr-un mod „căzut” al existenţei, într-unul recuperat, în autenticitate. Moartea şi certitudinea ei îşi vor găsi un loc de primă importanţă în acest scenariu, laolaltă cu chemarea conştiinţei, cu fenomenul angoasei sau cu faptul de a fi vinovat. Cât de important este acest rang al certitudinii morţii, ce alonjă radicală are această certitudine, o putem sesiza din

polaritatea pe care Heidegger o lasă să se vadă, în deplina sa transparenţă, între certitudinea carteziană (*cogito suni*) şi certitudinea existenţială (*sum moribundus*):

Această certitudine, anume că eu însumi voi muri, este *certitudinea fundamentală a Dasein-ului însuşi*, şi este un autentic enunţ al Dasein-ului, în timp ce *cogito* cum nu este decât aparenţa unui astfel de enunţ.[364]

Afirmaţia este, pentru filosofia modernă, un adevărat scandal. Heidegger nu doar că se opune unui tip de înţelegere referitoare la moarte, opunându-i o altă interpretare, ci înţelege moartea ca pârghie menită să răstoarne tocmai ceea ce este considerat îndeobşte temeiul prim al filosofiei moderne: certitudinea *cogito-ului*. Într-adevăr, dacă filosofia modernă este un proiect al certitudinii, care trece metodic de la îndoială (*dubito ergo cogito*) la certitudine (*cogito ergo sunt*), având astfel temeiul certitudinii în acest nucleu ultim al *cogito*-ului, Heidegger dă peste cap tocmai acest temei prim al certitudinii pe care se bazează toate certitudinile ulterioare. Heidegger destituie astfel, cu o radicalitate neegalată, prestigiul absolut al cogz to-ului cartezian. Doar de aici privind putem cântări, în justele sale proporţii, enorma îndrăzneală a lui Heidegger, insolenţa cu care a destituit fără drept de apel proiectul filosofiei moderne, proiectul cogzto-ului, degradându-l la nivelul de „aparenţă” a unui enunţ esenţial. Heidegger va afirma că doar în acest *sum moribundus*, *Dasein-ul* se exprimă în mod originar pe sine însuşi, în timp ce prin acel *cogito* cartezian, *Dasein-ul* se falsifică pe sine, îşi dă o părelnicie de imagine despre sine, şi o certitudine deopotrivă de părelnică.

Aici, Heidegger operează în mod spectaculos o schimbare radicală de paradigmă în interpretarea subiectivităţii (aceasta înţeleasă în sens cât se poate de larg): de la subiectivitatea cogitativă, fundamental

364 M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, Vittorio Klostermann, 1979 [trad. rom. Cătălin Cioabă: Prolegomene la istoria conceptului de timp, Humanitas, Bucureşti, 2005], p. 437.

cognitivă, determinată prin raţiune, cunoaştere şi ştiinţă, la subiectivitatea ca finitudine, în orizontul posibilităţii celei mai proprii a morţii. Căci nu excogitaţia dă sensul ultim acestui „a fi" care este al nostru, de fiecare dată, aici şi acum, în imediateţea şi fluxul vieţii factice, ci mortalitatea: „*moribundus e cel care îi dă sens* înainte *de toate lui sum*" [365]. Fenomenul morţii se ridică aici, poate pentru prima oară în istoria gândirii, la statutul de *concept filosofic fundamental*, destituind linia (prin urmare rivală) a lui *vo & v – ratio – cogito*. Poate că nu este îndeajuns subliniat faptul că această modificare de paradigmă în definirea subiectivităţii este gestul heideggerian cu cele mai multe consecinţe în spaţiul filosofiei contemporane.

Intermezzo: Problema morţii în secţiunea secundă a lui *Sein und Zeit* în primul capitol al acestei secţiuni, am făcut o serie de observaţii cu privire la plasarea paragrafelor referitoare la fenomenul morţii în arhitectura lui *Fiinţă şi timp*. Am discutat neolo locul problemei morţii în structura generală a lucrării, precum şi poziţia strategică a acestei teme la frontiera dintre cele două secţiuni ale acestui op. Următoarele capitole au Ierna ti zat problema morţii în raport cu concepte elaborate în prima secţiune a lucrării – *Mitsein*, *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede* şi *Wahrheit* –, operând o serie de radiografii ale fenomenului morţii din prisma acestor structuri fundamentale ale Daseinului.

Să ne îndreptăm acum atenţia asupra celei de-a doua secţiuni. Va trebui să situăm, şi în acest caz, problema morţii în structura acestei secţiuni secunde a lucrării şi să tematizăm raportul pe care îl întreţine această problemă cu nucleele conceptuale ce o compun. Simplu spus, secţiunea a doua din *Sein und Zeit* este constituită de articularea a patru nuclee problematice: problema morţii (paragrafele 45 – 53), problema conştiinţei (paragrafele 54 – 60), problema temporalităţii (paragrafele 65 – 71 şi 78 – 83), problema istoricităţii (paragrafele 72 – 77). Trebuie însă subliniat că aceste nuclee problematice sunt

365 Idem, p. 438.

articulate. Cu alte cuvinte, ele nu provin dintr-o simplă Irccere în revistă a unor fenomene disparate ale *Dasein*-ului, ci sunt înlănţuite într-un mod esenţial, analiza heideggeriană trecând într-o strânsă coeziune dintr-un atom conceptual într-altul. Parcursul analiticii este unul *închegat* şi de aceea este necesar ca temele traversate de ea să fie evaluate în interdependenţa lor.

Să vedem aşadar cum se articulează cea de-a doua secţiune a lucrării heideggeriene. Paragraful 45 indică cele două incompletitudini majore ale analiticii pregătitoare realizate până în acel moment. Pe de o parte, *Dasein*-ul nu este preluat în mod total în optica investigatoare (în deţinerea-prenlabilă a analizei), iar această totalitate nu poate fi obţinută conceptual decât printr-o încorporare a fenomenului moril în analitica existenţială: integralitatea *Dasein-ului* constituie astfel prima restanţă ce trebuie soluţionată, printr-o abordare ontologică a fenomenului morţii. Pe de altă parte, nici auten ticitatea Dosdn-ului nu este elaborată. Pe parcursul secţiunii întâi, Dfisein-ul a fost evidenţiat în cotidiană ta tea sa, acolo unde el este expus în primă instanţă şi cel mai adesea impersonalului „se", în tendinţele existenţiale ale căderii, aşadar în neautenticitate. Celălalt versant posibil al existenţei *Da* sein-ului, anume autenticitatea, este deocamdată neclar. Şi această restanţă trebuie la rândul ei rezolvată, iar Heidegger o va ataca prin intermediul temei conştiinţei.

Aşadar, după parcursul oarecum unitar şi liniar al primei secţiuni, care traversează pas cu pas structurile de bază ale Dfisem-ului, paragraful 45 propune o primă bifurcaţie a analizei. Avem de-a face cu deschiderea a doua drumuri, menite a rezolva cele două incompletitudini: pe de o parte moartea, pe de altă parte conştiinţa. Însă această bifurcaţie nu va fi menţinută prea mult. Ea va fi la rândul ei reunificată, în sensul că „rezultatele" celor două căi deschise – premergerea sau anticiparea (*Vorlaufen*) în linia problemei morţii şi starea du hotărâre (*Entschlossenheit*) în linia problemei conştiinţei – vor fi „sudate" într-un fenomen unitar: starea de hotărâre

anticipatoare (*die vorlaufende Entschlossenheit*). Acest fenomen, pus în evidenţă în paragrafele 61 – 62 ale lucrării, este fenomenul ultim al *Dasein*-ului, adică acel mod de a fi în care această fiinţare este în mod deplin şi complet transparent pusă în faţa ei înseşi, avându-se astfel pe sine, în deplinătatea fiinţei sale. Cuprinderea pe cale conceptuală a acestui fenomen (pe care Heidegger îl va numi *Situation*) este „momentul culminant" al analiticii Dasem-ului, un moment în care *Dasein*-ul este captat în totalitatea şi autenticitatea sa, fiind surprins deopotrivă în totalitatea autenticităţii sale şi în autenticitatea totalităţii sale. Abia astfel Dasem-ul ajunge să fie cu adevărat sine (*Selbst*). Ca atare, acest fenomen ultim al *Dasein-ului* constituie temeiul fenomenal care legitimează în mod deplin efortul fenomenologic al filosofului de a conceptualiza o atare fiinţare. Sineitatea (*Selbstheit*) care se obţine prin starea de hotărâre anticipatoare este apoi reproiectată asupra structurii grijii (paragraful 64), iar prin atingerea şi elaborarea acestui fenomen fundamental al Ddsem-ului, indeterminarea provizorie a structurii grijii, aşa cum apărea ea în paragraful 45, este rezolvată. Având în faţa ochilor (şi în deţinerea-prealabilă cu care operează) această completă determinare a grijii în deplina sa autenticitate, ca stare de hotărâre anticipatoare, Heidegger poate trece la ultimul pas decisiv al ontologiei fundamentale: punerea în evidenţă a sensului ontologic al lui *Sorge* – temporalitatea. La rândul ei, temporalitatea va fi demonstrată drept condiţie de posibilitate a istorilităţii, ca mod al Dasem-ului de a exista în mod istoric.

CAPITOLUL 8

MOARTE ŞI CONŞTIINŢĂ

Să ne referim pentru început la problema conştiinţei, care este tematizată în cel de-al doilea capitol al secţiunii secunde din *Sein und Zeit*. Desigur, nu vom putea analiza aici articulaţiile acestei problematici, căreia îi corespund şapte paragrafe (de la 54 la 60), ci ne vom mărgini la a schiţa legătura dintre tema morţii şi tema conştiinţei.

Trebuie spus însă că legătura dintre fenomenul

morţii şi fenomenul conştiinţei nu este una directă, căci în arhitectura lucrării *Fiinţă şi timp*, cele două problematici sunt menite să răspundă la două exigenţe distincte, situându-se astfel într-o „bifurcaţie" a analiticii existenţiale (integralitatea pe de o parte, autenticitatea pe de alta). Cu alte cuvinte, aşa cum nu există în paragrafele dedicate fenomenologiei morţii referinţe explicite la fenomenul conştiinţei, tot aşa nici în paginile consacrate temei conştiinţei fenomenul morţii nu este abordat în mod tematic. Cum anume putem atunci vorbi de o legătură între aceste două fenomene?

Într-adevăr, materia efectivă a analizei este net distinctă, iar aceste prime două capitole ale celei de-a doua secţiuni din *Sein und Zeit* par dintru început dacă nu reciproc indiferente, cel puţin ferm demarcate, fără intersecţie efectivă. Totuşi, am observat că, într-un anume sens, problematica morţii trimite la tema autenticităţii, iar la rândul ei tema autenticităţii va fi pusă în lumină tocmai prin abordarea fenomenului conştiinţei. După cum am văzut, problema morţii era iniţial menită să elaboreze conceptual o putinţă-de-a-fi-întreg a *Dasein*-ului, fiind deci plasată în orizontul conceptului de integralitate (*Ganzheit*). Această *Ganzseinkönnen* va lua deci chipul faptului de a fi întru moarte. Căci *Dasein*-ul nu îşi obţine integralitatea „la un moment dat", atunci când nicio parte nu i-ar mai lipsi, ci el există *ca* integralitate *în* propriul fapt de a fi întru moarte. În însuşi acest fapt-de-a-ţi, Dosem-ul există ca putinţă proprie de a fi întreg. Şi doar astfel el este propria sa integralitate existenţială, anume existând întru propriu-i sfârşit.

Însă am văzut că faptul de a fi întru moarte este de cele mai multe ori neautentic, căzut în hăţişurile impersonalului „se". Or, neautenticitatea se întemeiază din punct de vedere ontologic pe o autenticitate posibilă[366]. De aceea, Heidegger a ajuns să elaboreze un *autentic* fapt de fi întru moarte, pe care l-a determinat terminologic prin

366 SuZ, p. 259: „Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde".

expresia *Vorlaufen*: premergerea întru moarte. În acest autentic fapt de a fi întru moarte, *Dasein-ul* îşi obţine în mod explicit integralitatea sa existenţială, iar această integralitate îi devine transparentă şi autentic apropiată. Premergerea este cea care îl face pe *Dasein* „să capete certitudinea integralităţii putinţei sale de a fi.”[367] Mai precis spus: „Abia prin premergere *Dasein*-ul se poate asigura [*vergezoisscrn*] de fiinţa sa cea mai proprie [*seine eigenstes Sein*] în integralitatea ei de nedepăşit [*în seiner uniiberholbare Ganzheit*]”[368].

Însă nici în acest punct lucrurile nu sunt încheiate. Forarea în spirală a investigaţiei heideggeriene continuă, atingând noi straturi ontologice. Căci premergerea, ca fiinţă autentică întru moarte, deschide la rândul său posibilitatea unei „autentice putinţe de a fi întreg”. Următorul pas este deci de la *eigentliches Sein zum Tode* la *eigentliche Ganzseinkönnen*:

Delimitarea existenţial proiectivă a premergerii a făcut vizibilă posibilitatea *ontologică* a unui autentic fapt de a fi întru moarte existenţiel. Însă odată cu aceasta îşi face apariţia posibilitatea unei autentice puţinţe-de-a-fi-întreg a Dasein-văm – dar numai ca posibilitate ontologică.*

Faptul că această prefigurare a unei autentice puţinţe-de-a-fi-întreg este una pur ontologică – aşa cum Heidegger o subliniază – înseamnă că în primă instanţă ea ţine exclusiv de construcţia teoretică pe care ontologul o elaborează. De aceea, ea are nevoie de o legitimare *fenomenologică*. Or, legitimarea acestei construcţii ontologice nu se poate realiza decât prin recursul la fenomene, adică prin recursul la o putinţă *ontico-existenţială* de a fi, care să *corespundă* celei ontologice. Am putea spune deci că orice explorare ontologică lipsită de o reală înrădăcinare ontică este o rătăcire (un dogmatism, o construcţie goală), tot aşa cum o observaţie ontică lipsită de un fundament ontologic este oarbă sau cel

367 SuZ, p. 266.

368 SuZ, p. 265.

puţin mioapă. De aceea, Heidegger spune că:

[…] această fiinţă existenţial „posibilă" întru moarte rămâne, din punct de vedere existenţiel, o pretenţie fantezistă [cine *phantastische Zumutung*]. *F*aptul că o autentică putinţă-de-a-fi-întreg a Dasein-ului este ontologic posibilă nu înseamnă nimic atâta timp cât o putinţă ontică de a fi – şi care ar corespunde celei ontologice – nu a fost dovedită în Dase*in-ul însu*şi.[369][370]

Astfel, fenomenul morţii, prin autenticitatea sa posibilă, *pretinde* o elaborare prealabilă a autenticităţii Dasem-ului ca atare, cu alte cuvinte a unei autentice putinţe de a fi întreg. Şi tocmai această elaborare va fi realizată prin aducerea în discuţie a problemei conştiinţei. Posibilitatea ontică a Dasem-ului de a auzi vocea conştiinţei (*Stimme des Gewissens*) – de a se lăsa chemat în mod existenţiel, prin voinţa de a avea conştiinţă (*Geivissenhabenwollen*), de către această voce, cu o chemare (*Ruf*) care îl scoate din pierderea în a-nu-fi-sine şi care îl remite propriului fapt de a fi vinovat (*Schuldigsein*) în nimicnicitatea (*Nichtigkeit*) care îi este proprie, ca una care îl trimite către putinţa sa de a fi cea mai proprie, către sinele său – această posibilitate *ontică* a autenticităţii este căutată pentru a justifica *fenomenologic* o construcţie *ontologică*. Această construcţie ar rămâne, în lipsa unei astfel de legitimări ontologice, o pură speculaţie teoretică, fără reală legătură cu fenomenele[371]. Rezultatul acestei

---

369 SuZ, p. 266, traducere parţial modificată.

370 SuZ, p. 266.

371 Vedem aici că, dacă filozofia pe care o expune Heidegger este o ontologie fenomenologică, acest lucru nu înseamnă că fenomenologia şi ontologia înseamnă acelaşi lucru, nediferenjiat. Dimpotrivă, aceste două perspective sunt traditional destul de disjuncte: fenomenologia destituie, prin reducţie, orice teză obiectivă, şi, rămânând în spaţiul transcendental pur, „redus", se privează principial de orice sol care ar duce la elaborarea unei ontologii. Ontologia la rândul ei elaborează aprioricul realităţii, şi deci nu se opreşte la fenomene. Talentul lui Heidegger, sau inspiraţia sa genială, constă în aceea că reuşeşte să creeze conjuncţia dintre fenomenologie şi ontologie, articulându-le, însă fără a neutraliza tensiunea dintre ele. Ontologia este fenomenologică şi

legitimări, care se va realiza prin intermediul vocii conştiinţei, va fi fenomenul „stării de hotărâre" (*Entschlossenheit*), ca autenticitate existenţielă a Dasem-ului. Succint spus, starea de hotărâre este o „proiectare de sine către faptul de a fi vinovat cel mai propriu"[372], ea este „alegerea alegerii unui fapt de a fi sine"[373], fiind ca „mod privilegiat al stării de deschidere a Dasem-ului"[374] un „fapt de a fi sine autentic"[375] şi „adevărul cel mai originar, pentru că cel *autentic*, al Dfise/n-ului"[376].

Putem oare deduce de aici că fenomenul conştiinţei este subordonat fenomenului morţii, în măsura în care acesta pretinde o elaborare a autenticităţii? Oare tema morţii este cea care determină, prin posibilitatea unui autentic fapt de a fi întru moarte, o elaborare a autenticităţii, lucru care ne conduce la tema conştiinţei? Sau, dimpotrivă, autenticul fapt de a fi întru moarte nu este decât un exemplu – privilegiat, desigur, însă doar un exemplu – al autenticităţii Dasem-ului? Trebuie să recunoaştem că ambele alternative sunt valide, însă pornind de la perspective distincte, în ordine distincte ale întemeierii. În ordinea expunerii (ca întemeiere la nivelul discursului filosofic), fenomenul conştiinţei este subordonat temei autenticităţii care e cerută de o posibilitate determinată a fenomenului morţii. Însă în ordine ontologică, autenticitatea este un mod fundamental de a fi al *Dasein*-ului, care se poate particulariza în mod privilegiat în contextul faptului de a fi întru moarte; în acest caz, moartea este doar o particularizare a

---

fenomenologia este ontologică, însă fiecare dintre aceste dimensiuni are funcţionalitatea sa distinctă. Tensiunea dintre „ontologie" şi „fenomenologie" se întrevede cu precădere în preocuparea lui Heidegger pentru ideea de „atestare": mereu o construcţie ontologică trebuie atestată printr-un demers fenomenologic.

372 SuZ, p. 297: Sichenlwerfen auf das eigenste Schuldigsein.

373 SuZ, p. 270: Wählen der Wahl eines Selbstseins.

374 SuZ, p. 297: ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Da-

375 Ibidem: eigentliche Selbstsein

376 Ibidem: die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins.

autenticităţii sau, în cel mai bun caz, doar o poartă de acces – ce-i drept, una esenţială – către aceasta.

Unificarea premergerii şi a stării de hotărâre. Cele două linii de investigaţie străbătute de primele două capitole ale secţiunii secunde vor fi unificate în cele din urmă în conceptul de *vorlauf*ende *Entschlossenheit*. Joncţiunea dintre fenomenul morţii şi fenomenul conştiinţei, această „sudură" dintre *Vorlaufen* şi *Entschlossenheit*, este desigur spectaculoasă. Avem de-a face cu o cuplare spontană între cele două mari branşe ale secţiunii secunde a analiticii, o cuplare care restaurează unitatea principială a demersului ontologic. Însă, în acelaşi timp, lectorul poate suspecta aici o anumită tendinţă constructivistă a lui Heidegger, o dorinţă expresă „de a ieşi schema", o forţare a fenomenelor în aşa fel încât ele să pară că se unesc „în mod firesc", în aşa fel încât să „se închidă cercul" demonstraţiei[377]. Heidegger însuşi, în mod retoric desigur, îşi pune această problemă metodologică:

[…] cum trebuie puse în legătură aceste două fenomene, premergerea şi starea de hotărâre? Nu ne-a condus oare proiectul ontologic al putinţei autentice de a fi întreg într-o dimensiune a Dfise/n-ului foar*te îndepărtată de* fenomenul stării de hotărâre? Ce poate avea moartea în comun cu „situaţia concretă" a acţiunii? încercarea de a pune în legătură într-un mod forţat [zusa*mmenzuzwingen] st*area de hotărâre şi premergerea nu vine oare cu ispita unei construcţii intolerabile, cu totul nefenomenologice [uner*träglichen, völlig unph*ä*nomenologischen Kons*t*ruktion], c*are nu mai poate pretinde pentru sine caracterul de proiect ontologic fundat fenomenal?[378]

---

377 S-ar părea că avem de-a face cu o demonstraţie circulară. Căci (A) elaborarea ontologică a fenomenului morţii trimite la o modalitate autentică a raportării la moarte, apoi (B) această modalitate autentică pretinde o elaborare a autenticităţii ca atare, apoi (C) starea

378 a utenticităţii Dasein-ului este acea stare de hotărâre (Entschlossenheit), şi în sfârşit (D) posibilitatea autentică a stării de hotărâre se naşte în conexiune cu fenomenul morţii, ca stare de hotărâre anticipatoare. Aşadar, moartea trimite la autenticitate, pentru ca autenticitatea (starea de hotărâre) să trimită din nou la moarte, ca

Problema unificării celor două fenomene este astfel una recunoscut dificilă. Cu alte cuvinte, nu e vorba de a produce o unire „spontană” a acestor două fenomene într-un fenomen unic, ci posibila lor cuplare trebuie la rândul ei elaborată conceptual şi justificată metodologic. Soluţia pe care o propune Heidegger este următoarea: pentru a evidenţia o legătură posibilă dintre premergere şi starea de hotărâre, trebuie ca aceste fenomene existenţiale să fie proiectate „în direcţia posibilităţilor existenţiale prefigurate în cuprinsul lor [în *ihnen vorgezeichneten existenziellen Möglichkeiten zu entwerfen*]”[379]. Aşadar, în fiecare dintre aceste fenomene existenţiale sunt prefigurate o serie de posibilităţi existenţiele. Nu este aici locul să lămurim ce înseamnă în acest context „prefigurat” (*vorgezeichnet*) şi care e sensul tehnic al conceptului de prefigurare sau de schiţă (*Vorzeichnung*) în proiectul ontologic heideggerian. Să remarcăm doar că el are o indiscutabilă importanţă metodologică şi că apare chiar în titlul paragrafelor 12, 50, 61 şi 67. În cazul joncţiunii dintre cele două fenomene la care ne referim, prefigurarea

---

premergere. Să rezumăm încă o dată parcursul de până acum: 1. Moartea este die eigenste Möglichkeit; 2. A fi întru moarte (Sein zum Tode) este un a fi întru (o) posibilitate, un Sein zur Möglichkeit; 3. Ca atare, Sein zum Tode este o existenzielle Seinkönnen, o putinţă existenţielă de a fi întru posibilitatea cea mai proprie; 4. în această putinţă de a fi existenţielă, Dasein-ul îşi determină integralitatea (Ganzheit) sa proprie; 5. Astfel, Sein zum Tode este putinţa Dasmi-ului de a fi întreg: Ganzseinkönnen; 6. Prin urmare, un autentic a fi întru moarte (determinat ca Vorlaufen) deschide posibilitatea unei autentice putinţe de a fi întreg (eigentliche Ganzseinkönnen); 7. însă putinţa autentică de a fi întreg trebuie determinată pornind de la putinţa autentică de a fi ca atare (eigentliche Seinkönnen); 8. Această putinţă autentică de a fi este atestată în conştiinţă ca stare de hotărâre a Dasein-ului; 9) Posibilitatea autentică şi cea mai proprie a stării de hotărâre este starea de hotărâre anticipatoare.
SuZ, p. 302 [s. n.].

379 SuZ, p. 302-303: „Das bedeutet für die Frage nach dem möglichen Zusammenhang zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit nichts weniger als die Forderung, diese existenzialen Phänomene auf die in ihnen vorgezeichneten existenziellen Möglichkeiten zu entwerfen und diese existenzial «zu Ende zu denken»."

înseamnă că o anumită posibilitate existenţielă din cadrul stării de hotărâre va fi aceea a auto-proiectării stării de hotărâre asupra posibilităţii ultime a morţii, prin această proiectare obţinându-se „starea de hotărâre anticipatoare”. Nu e vorba, afirmă Heidegger, de a propune o legare exterioară (*ein äußerliches Zusammenbinden*) a celor două fenomene, legătură care ar rămâne pur speculativă şi nefondată la nivel fenomenal. Dacă fenomenul morţii ne-a trimis la autenticitatea sa posibilă, care trebuie înţeleasă pe fundalul deplinei autenticităţi a Dasem-ului ce a fost, în cele din urmă, determinată ca stare de hotărâre, legătura dintre cele două fenomene se poate face doar pornind de la fenomenul stării de hotărâre (*der Entschlossenheit auszugehen*) şi cercetând dacă posibilitatea sa cea mai proprie şi autentică nu ar consta tocmai într-o stare de hotărâre premergătoare sau anticipativă. Întrebarea heideggeriană (care e de fapt o prefigurare a cursului investigaţiei) este următoarea: *trimite oare starea de hotărâre* [die Entschlossenheit], *prin tendinţa existenţielă cea mai proprie a fiinţei sale* [în ihrer eigensten existenziellen Seinstendenz], *către starea de hotărâre anticipatoare* [auf die vorlaufende Entschlossenheit], *ca posibilitate a sa cea mai proprie* [als ihre eigenste eigentliche Möglichkeit]?[380]

Aşadar, starea de hotărâre anticipatoare este întâi de toate *o posibilitate* a stării de hotărâre. Însă nu o posibilitate oarecare, d posibilitatea *cea mai proprie* şi totodată *autentică* a stării de hotărâre. Cu alte cuvinte, starea de hotărâre n-ar fi nici autentică şi nici complet apropiată sieşi dacă nu ar intra în conjuncţie cu fenomenul premergerii întru moarte. Heidegger spune explicit că „starea de hotărâre ajunge să fie autentică abia atunci când [...] se [...] proiectează [...] în direcţia posibilităţii extreme [...]”. Ipoteza he[381]ideggeriană este aşadar aceea că starea de hotărâre, care este (să nu uităm) autenticitatea însăşi a Dasem-ului, este de fapt sau devine

380 SuZ, p. 302.

381 Ibidem.

„în mod deplin autentică” şi „apropiată sieşi” doar atunci când se modalizează în direcţia premergerii, doar atunci când hotărârea Dasem-ului îl pune pe acesta în orizontul propriei finitudini. Însă această argumentaţie nu ne-ar conduce oare la ideea că există unele autenticităţi (stări de hotărâre) mai autentice decât altele (unele proiectate în direcţia morţii, altele nu)? Putem oare concepe distincţia dintre o autentilitate (o stare de hotărâre a Dfisem-ului) autentică (proiectată asupra posibilităţii morţii) şi o autenticitate (o stare de hotărâre a Dasem-ului) mai puţin autentică (atunci când ea se proiectează asupra unor posibilităţi factice oarecare)? întrebarea trebuie să rămână, şi de această dată, deschisă.

Oricât de distincte ar fi cele două fenomene investigate – moartea şi conştiinţa, sau premergerea şi starea de hotărâre – ele trebuie să aibă şi o altă legătură subiacentă, în lipsa căreia cuplarea dintre ele ar fi greu de conceput. Cele două fenomene trebuie să fie întrucâtva înrudite, compatibile măcar, pentru a putea fuziona într-un unic fenomen fundamental, acela de stare de hotărâre anticipatoare. Or, putem surprinde, la o analiză atentă, mai multe fire care, ţesute fin în textura textului, creează în mod abil această compatibilitate între cele două fenomene, fapt care va permite apoi „sudura” lor într-un unic fenomen. Astfel, analiza conştiinţei va pune în joc pas cu pas o serie de structuri conceptuale şi de aspecte fenomenale care interveniseră deja pe parcursul analizei fenomenului morţii. Stranietatea, indeterminarea, fuga, nimicul, angoasa, individualizarea, faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-almeu, non-relaţionalitatea, libertatea sau deschiderea către viitor sunt tot atâtea aspecte fenomenale care, intervenind în analiza morţii, vor fi reîntâlnite şi în investigaţia fenomenologică asupra conştiinţei.

Prezenţa acestor structuri conceptuale comune va crea aşadar o conexiune subterană între cele două fenomene, permiţând astfel ulterior o legătură explicită între ele. Nu e cazul să analizăm fiecare structură în parte,

pentru a vedea cum funcţionează ele în contextul celor două fenomene. Ne mulţumim doar să indicăm succint utilizarea comună a acestor concepte în analiza ambelor fenomene, o utilizare care creează o legătură implicită între ele, fapt care va sprijini la rândul său legătura explicită care se produce în fenomenul determinat ca *vorlaufende Entschlossenheit*. De exemplu, fuga din faţa stranietăţii (*Unheimlichkeit*) este fuga din faţa faptului de a fi întru moarte[382], însă totodată chemarea conştiinţei cheamă din străfundul stranietăţii[383]. Sau, angoasa pune *Da*se? /n-ul în faţa nimicului (*Nichts*) posibilei imposibilităţi a existenţei sale[384], însă totodată vocea conştiinţei îl pune pe *Dasein* în faţa nimicnicităţii (*Nichtigkeit*) existenţei proprii[385]. Indeterminării (*Unbestimmtheit*) cândului morţii[386] îi corespunde indeterminarea celui ce cheamă în vocea conştiinţei[387]. Libertatea (*Freiheit*) este atât libertate întru moarte[388], însă de asemenea libertate în alegerea sinelui prin conştiinţă[389]. Individualizarea (*Vereinzelung*) se realizează atât în raport cu faptul de a fi întru moarte[390], cât şi în chemarea conştiinţei[391]. Aşa cum moartea este pentru *Dasein* o posibilitate desprinsă de orice relaţie

---

382 SuZ, p. 252.

383 SuZ, p. 276.

384» SuZ, p. 266.

385 SuZ, p. 283. Unificarea acestor linii ale nimicnicităţii se va produce explicit la p. 306: „Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins." Sau la p. 308: „Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod."

386 SuZ, p. 258.

387 SuZ, pp. 274, 298.

388 SuZ, p. 266.

389 SuZ, p. 285.

390 SuZ, pp. 263, 266.

3912 4 SuZ, p. 280.

(*unbezügliche*) [392], tot aşa *Dasein*-ul este desprins de orice relaţie când ascultă chemarea conştiinţei[393]. Exemplele pot continua şi pot trasa o hartă a corespondenţelor implicite dintre fenomenul morţii şi fenomenul conştiinţei, corespondenţe care, apoi, se vor închega în mod „natural" în fenomenul unitar de „stare de hotărâre anticipaţi vă".

Starea de hotărâre anticipativă ca fenomen ultim al Dasein-*ului*. În ce constă aşadar acest fenomen fundamental al Dasein-ului pe care Heidegger îl denumeşte *vorlaufende Entschlossenheit*? Putem întâlni mai multe definiri ale „stării de hotărâre anticipatoare". Bunăoară, ea este determinată ca „autentica putinţă existenţielă de a fi întreg a *Dasein*-ului"[394]; ea este „posibilitatea autentică şi cea mai proprie a stării de hotărâre"[395]; ea este acel mod de a fi al *Dasein*-ului în care acesta îşi înţelege putinţa sa de a fi vinovat (*Schuldigseinkönnen*) în mod, /*iutentic* şi *deplin*, adică *originar*"[396]. Vedem deci că acest fenomen este obţinut printr-o *modalizare* a stării de hotărâre: starea de hotărâre este proiectată existenţiel în direcţia posibilităţii celei mai proprii, obţinându-se astfel o modalitate cu totul determinată a ei. De altfel, Heidegger numeşte în mod explicit starea de hotărâre anticipatoare o „modalizare existenţielă" sau o „modalitate existenţielă"[397] a stării de hotărâre. Starea de hotărâre îşi obţine deplina sa autenticitate, transparenţă şi originari tate când se proiectează asupra faptului de a fi întru moarte; totodată premergerea întru moarte, construită la nivel ontologic, este legitimată ontic prin recurs la starea de hotărâre. Această *vorlaufende Entschlossenheit* este aşadar adeverirea fenomenală atât a premergerii cât şi a stării de

---

392 SuZ, p. 263.

3932 3 SuZ, p. 280.

394 SuZ, p. 305: „das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des

3953 ® SuZ, p. 302.

396 SuZ, p. 306: eigentlich und ganz, das heißt ursprünglich".

397 Ambele formule, existenzielle Modalität şi existenzielle Modalisierung în SuZ, p. 305.

hotărâre. Nu doar că starea de hotărâre devine autentică prin modalizarea sa anticipativ-pre-mergătoare, ci însăşi premergerea întru moarte îşi descoperă adevărata deschidere ontic-ontologică atunci când este preluată în starea de ho-S ta rea de hotărâre anticipatoare nu este o cale de scăpare inventată pentru a „depăşi" moartea, ci este acea înţelegere care urmează chemării conştiinţei şi care îi oferă morţii posibilitatea să se *înstăpânească* asupra *existenţei* şi să suprime tot ceea ce e acoperire superficială de sine. Voinţa-de-a-avea-conştiinţă, determinată ca fiinţă întru moarte, nu înseamnă nici ea recluziune şi fugă de lume, ci ea ne aduce, dezbăraţi de orice iluzie, în starea de hotărâre a acţiunii.[398]

Starea de hotărâre anticipativă este deci fenomenul ultim al *Dasein*-ului. Prin atingerea şi descifrarea ontologică a acestui fenomen în care *Dasein*-ul intră în mod existenţiel în deplina proprietate de sine însuşi, analitica existenţială ajunge la un liman esenţial al ei.

Pe tot parcursul analizei Dasmz-ului au apărut o serie de momente structurale ale fiinţei acestei fiinţări şi de fiecare dată analiza era ghidată de exigenţa unei gândiri „până la capăt" a acestei fiinţări, în integralitatea sa esenţială. Mai multe obstacole metodologice au trebuit depăşite pentru obţinerea acestei integralităţi ultime, care trebuia atestată fenoinenologic printr-o putinţă existenţielă de a fi. *Dasein*-ul trebuia deci să fie gândit atât în orizontul propriei morţi (ca premergere întru această posibilitate) cât şi în autentici taica sa (ca stare de hotărâre). După traversarea acestor trepte metodologic-conceptuale, ultimul obstacol care rămăsese în calea unei *determinări ultime* a *Dasein-ului* era această scindare între premergere şi starea de hotărâre. Starea de hotărâre anticipativă vine deci să constituie acest moment de culme a analiticii *Dasein*-ului. În acest fenomen existenţial atestat la nivel existenţiel, *Dasein*-ul *este* în mod absolut, el îşi atinge aici deplinătatea absolută a fiinţei sale, ca autenticitate integrală şi ca integralitate autentică: „*Dasein-ul* îşi atinge

398 SuZ, p. 310.

«esenţa» [*wird* «*wesentlich*»] în existenţa autentică, cea care se constituie ca stare de hotărâre anticipatoare”[399]. Aici este satisfăcută exigenţa primordială a analiticii ontologice, care pretindea ca această fiinţare să fie *dată* ontologului – în averea-prealabilă pornind de la care acesta operează interpretarea sa ontologică – în mod deplin. Astfel, se ajunge la „surprinderea fenomenală [*phänomenale Erfassung*] a integralităţii întregului structural al Dasem-ului”[400]. Ajuns aici, ontologul (Heidegger în speţă) poate să facă ultimul pas în analitica sa. Abia acum, când avem dată în mod deplin şi totodată unitar fiinţa *Dasein*-ului, ne putem întreba în mod legitim care este sensul acestei fiinţe. Răspunsul, după cum ştim, e acesta: sensul fiinţei acestei fiinţări este temporalitatea. Trecem astfel la următorul capitol al analizei noastre.

CAPITOLUL 9
MOARTE, TEMPORALITATE ŞI ISTORICITATE

Investigaţia noastră a traversat până acum pas cu pas principalele paliere conceptuale implicate în fenomenologia heideggeriană a morţii. Am văzut întâi de toate care sunt exigenţele pe care ideea totalităţii le impune în privinţa fenomenului morţii. Am surprins apoi, referindu-ne la moartea celuilalt, care este raportul dintre moarte şi alteritate. În continuare, am analizat constituţia lăuntrică a fenomenului morţii, radiografiindu-l în secţiuni transversale din perspectiva mai multor dimensiuni existenţiale: din perspectiva înţelegerii, a situării afective, a discursului şi a adevărului. În cele din urmă, am cercetat relaţia dintre fenomenul morţii şi fenomenul conştiinţei, care a pus în lumină starea de hotărâre anticipativă, ca ipostază absolut determinată a Dasem-ului în raport cu el însuşi, aşadar că deplină autenticitate. Următoarea etapă a demersului nostru va aduce în discuţie fenomenul temporalităţii şi, înrudit cu acesta, fenomenul istoricităţii.

Temporalitatea faptului de a fi întru moarte. Cât de decisivă este tema temporalităţii în construcţia

399 SuZ, p. 323.

400 SuZ, p. 323: „Ganzheit des Strukturganzen des Daseins".

fenomenologică heideggeriană nu este sarcina acestei lucrări să o precizeze, mai ales că nu sunt puţine acele volume care au asumat din plin această provocare[401]. Putem totuşi spune că acest fenomen primeşte în *Fiânfă şi timp* mai multe determinări, nu întotdeauna complet omogene. De exemplu, temporalitatea este determinată ca „sens al fiinţei Dosem-ului”[402], însă totodată ea este caracterizată ca „fiinţă a Dasem-ului”[403]. Dosem-ul „este lumporalitate”[404] şi totodată „fiinţa Dosem-ului îşi găseşte sensul în temporalitate”[405]. Temporalitatea este „temeiul ontologic originar al existenţialităţii *Dasein*-ului”[406], şi totodată ea constituie „sensul originar al fiinţei Dosem-ului”[407]. Ea este „sensul grijii”[408], „sensul ontologic al grijii”[409], „sensul grijii autentice”[410], ea constituie „unitatea originară a structurii grijii”[411] şi deopotrivă „totalitatea structurii grijii”[412]. Iată deci multiple determinări care sunt

---

401 Cf. William Blattniîr, Heidegger's temporal idealism, Cambridge University Press, 1999; Cătălin Cioabă, Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger, Humanitas, 2005.

402 SuZ, p. 17: „Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen". SuZ, p. 19: „Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit."

403 SivZ, p. 17: „Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlic

404h keit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben,

405d ie nach dem Sinn von Sein überhaupt steht." Tot aici: „Zeitlichkeit als Sein des scinverstehenden Daseins"

406 SuZ, p. 234: „Der ursprüngliche ontologische Grund der Exis-lenzialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit."

407 SuZ, p. 235: „Wenn die Zeitlichkeit den ursprünglichen Seinssinn des Daseins ausmacht [...]"

408 SuZ, p. 328: „»Zeitlichkeit 'ist' - der Sinn der Sorge« [...]"

409 SuZ, pp. 235, 301, 323: „ [...] die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge".

410 SuZ, p. 326: „Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen

411 SuZ, p. 327: „Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit."

412 SuZ, p. 329: „Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit

departe de a forma o imagine omogenă cu privire la rolul pe care îl capătă temporalitatea în analitica Dfisem-ului.

Oricum, ceea ce pe noi ne interesează este să punem în lumină raportul dintre moarte şi temporalitate. Or, după cum spune însuşi Heidegger, „temporalitatea este experimentată originar ca fenomen în autenticul fapt de a fi întreg al

Dasein-ului, adică în starea de hotărâre anticipatoare”[413]. Este vorba de exact acel fenomen asupra căruia analiza noastră s-a oprit în ultima sa etapă. Aşadar, raportul dintre moarte şi temporalitate trebuie să fie unul privilegiat, dacă moartea este cea care constituie în mod esenţial, prin premergere, acest fenomen ultim al Dfisem-ului determinat ca *vorlaufende Entschlossenheit*. Într-adevăr, până şi înţelegerea comună privitoare la moarte pune în lumină ceva de ordinul timpului. Moartea este ceva aşteptat într-un viitor înţeles ca „încă nu prezent”, într-un „când” ce ne este complet necunoscut. Cu atât mai mult se va pune problema când în joc va fi o înţelegere ontologică autentică atât a morţii cât şi a temporalităţii. Într-o astfel de înţelegere, moartea, care nu e nimic altceva decât premergere întru posibilitatea cea mai proprie, este acel fenomen care deschide întâia oară în mod originar viitorul. Totodată, viitorul astfel deschis se va vădi ca fenomenul primordial al temporalităţii originare a *Dascin-ului*. Astfel, moartea are un rol de prim rang în constituirea temporalităţii. Să urmărim aşadar această conexiune problematică.

Primul aspect temporal care trebuie avut în vedere în privinţa morţii este dat de modificarea perspectivei de la o interpretare specifică simţului comun – pentru care moartea este un „eveniment” situat „undeva” în „viitor” într-un „când” neştiut, viitorul fiind înţeles ca un „acum” care încă nu a devenit „real” – la o interpretare ontologică

---

der Sorgestruktur."

413 SuZ, p. 304: „Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit."

în cadrul căreia moartea este determinată drept o posibilitate, iar raportul cu moartea drept o premergere întru această posibilitate. Această premergere (*Vorlaufen*) este în mod esenţial o mergere (*laufen*) înainte (*vor*), este o ieşire în întâmpinare, o deschidere către „ce va să vină”, o anticipare a sfârşitului, o avansare comprehensivă în direcţia posibilităţii celei mai proprii. Pne-mergând întru această posibilitate, *Dasein-ul* îşi deschide lui însuşi, în această mergere-înainte, sinele său cel mai propriu, reîntorcându-se către sine, revenind la sine, descoperindu-se astfel pe sine. Avansarea în direcţia posibilităţii (pasul înainte, *vor*), este dublat de o revenire la sine, de o întoarcere la sine, care nu e un recul, ci o recăpătare a sinelui. Şi doar mergând înainte ca *Vorlaufen*, poate *Dasein*-ul reveni la sine şi se poate regăsi pe sine. În joc este aşadar o venire-către-sine pornind de la o mergere-înainte, un *auf-sich-kommen* pornind de la un *vorlaufen*:

[…] starea de hotărâre anticipatoare este fiin*ţa întru* putinţa-de-a-ţi cea mai proprie, ca putinţă-de-a-ţi privilegiată. Or, o asemenea înţelegere formal-exisenţială nu este posibilă decât în măsura în care Dase*in-ul în gen*e*re, în* posibilitatea sa cea mai proprie, poate veni către sine şi, în acest fapt-de-a-se-lăsa-pe-sine-să-vină-către-sine [Sich-*auf-sich*z*ukommenlassen], p*oate suporta această posibilitate ca posibilitate, ceea ce înseamnă să existe.[414]

Aşadar, doar în măsura în care o venire-către-sine este posibilă, doar astfel posibilitatea morţii poate fi la rândul ei sesizată şi păstrată ca posibilitate. Or, în această „venire-către-sine” se vădeşte întâia oară viitorul originar „faptul-de-aselăsa-pe-sine-să-vină-către-sine, în această posibilitate privilegiată ce este suportată [*die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende*], este fenomenul originar al viitorului”[415].

Heidegger exploatează în acest context legătura etimologică dintre *Zukommen* şi *Zukunft*, înţelegând

414 SuZ, p. 325, traducere parţial modificată.

415 Ibidem, traducere parţial modificată.

viitorul în sens verbal, ca ceea ce „vine” şi care, venind, e viitor (aşa cum trecutul, fiind ceea ce trece, e trecător). Faptul de a fi întru moarte este „viitorial” (*zukünftig*) tocmai în sensul că premergerea se constituie pornind de la acest fapt-de-alăsa-să-vină-către (*Zukommen-lassen*), anume „pe sine către sine” (*sich auf sich*). Auto-constituirea sinelui, venirea-sinelui-la-sine, această „buclare” a parcursului existenţial al *Dasein-uhii*, îşi află aici, în dimensiunea temporalităţii originar viitoriale, împlinirea. Iar faptul de a fi întru moarte atestă într-un mod explicit că fenomenul fundamental al temporalităţii este viitorul.

Dacă orice structură a fiinţei *Dasein*-ului are un temei temporal şi dacă orice fenomen al *Dasein*-ului se constituie pornind de la modalităţi determinate de temporalizare o temporalităţii, atunci cu atât mai mult starea de hotărâre anticipativă, această *vorlaufende Entschlossenheit* la care a ajuns analitica existenţială, va constitui un mod privilegiat al tem* poralizării. Faptul de a fi întru moarte, aşadar, nu va fi ceea ce el este, în fundamentul său ultim, decât ca o modalitate privilegiată de temporalizare a temporalităţii. Or, aici, Heidegger va opera o primă distincţie între temporalitatea originară şi temporalitatea neoriginară.

Temporalitatea originară este o articulare triplu-extatică, ea este o unitate a celor trei extaze ale viitorului, trecutului şi prezentului. Heidegger ne previne dintru început: „cel dintâi lucru pe care trebuie să îl facem este să lăsăm deoparte toate semnificaţiile de «viitor», «trecut» şi «prezent» care ne asaltează venind dinspre conceptul obişnuit de timp”. 16 Am văzut că viitorul originar se constituie în acel a-se-lăsa-pe-sine-să-vină-către-sine. Din punct de vedere existenţial-ontologic, viitorul nu este ceea ce nu e încă prezent, dar care „va fi” „cândva” „real”, ci această venire-către-sine a Dasem-ului (o *venire* de ordinul *înţelegerii*) pornind de la premergerea întru posibilitatea extremă. În constituţia grijii, viitorului îi corespunde acel *Sich-vorweg*, acel fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi. Mai precis

spus: „Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi se întemeiază în viitor”. 17 Vedem astfel că particula voreste definitorie în contextul determinării conceptuale a viitorului originar. Ea face parte atât din conceptul de *Vorlaufen* cât şi din acela de *Sich-vonoeg*. De fapt, strategia lui Heidegger este aceea de a construi structuri temporale pornind de la astfel de particule gramaticale: „Înaintea şi «înaintea-lui-însuşi» indică viitorul” 18. Tot aşa, trecutul nu înseamnă ceva care a fost cândva „real” dar care „acum” nu mai este, ci, pornind de

„*SuZ*, p. 326.

17 *SuZ*, p. 327: „Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft”.

18 *Ibidem*: „Das» vor «und» vorweg «zeigt die Zukunft an”.

la acea venire-către-sine a viitorului şi revenind la sine, *Dascin*-ul se descoperă (întâi de toate prin situarea afectivă) în starea sa de aruncare, adică în ceea ce el este dintotdeauna *deja*. Acest „deja”(*schön*) al stării de aruncare este trecutul esenţial (*Gewesenheit*) al Dasem-ului, care trebuie distins de sensul de „trecut”(*Vergangenheit*) ce ţine de conceptul obişnuit de timp. Trecutul esenţial sau faptul-de-a-fi-fost (*Gewesenheit*) al Dfisez M-ului întemeiază acel *Schon-sein-in* prezent ca moment constitutiv în structura grijii. Viitorul îşi păstrează aici preeminenţa sa: în speţă, doar pornind de la viitorul originar se constituie trecutul originar şi tocmai în această constituire se naşte prezentul:

Orientată către viitor şi revenind totodată în urma sa [*Zukünftig auf sich zurückkommend*], starea de hotărâre se aduce pe sine, prezentizând [*gegenwärtigend*], în situaţie. Trecutul esenţial ia naştere din viitor [*Gewesenheit entspringt der Zukunft*], în aşa fel încât viitorul care a fost în chip esenţial (sau, mai bine zis, care face ca ceva să fi fost în chip esenţial) eliberează din sine prezentul [*die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt*]. Acest fenomen unitar – viitorul care face să fi fost în chip esenţial şi care

prezentizează [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*] – îl numim *temporalitate*.[416]

Aceasta este schema conceptuală a temporalité ţii originare: *die gewesend-gegenwärtigende Zukunft*. Însă temporalitatea originară este la rândul ei autentică şi neautentică, în funcţie de modul în care *Dasein*-ul se apropie (sau nu) pe sine. Astfel, dacă moartea este înţeleasă în mod neautentic ca un „eveniment" situat „în viitor", iar „viitorul" este „ceea ce nu e încă prezent", raportarea la moarte este una neautentică: este o „expectativă". Expectativa (*Gewärtigen*), care face cu putinţă orice aşteptare concretă, este extaza neautentică a viitorului ce ţine de temporalitatea originară. Însă dacă moartea este în mod autentic înţeleasă ca posibilitate, atunci în cazul ei nu mai e nimic de „aşteptat", iar raportarea autentică la moarte ia chipul autentic al premergerii. Cele două extaze ale viitorului originar sunt aşadar „expectativa" (iGezvârtigen; extaza neautentică) şi „premergerea" (*Vorlaufen*; extaza autentică).

Însă faptul de a fi întru moarte nu ţine exclusiv de viitor, căci „din clipa în care se naşte, omul este destul de bătrân ca să moară", după cum spune plugarul din Boemia[417]. *Dasein*-ul este aruncat în moarte, iar această aruncare ţine de trecutul esenţial al acestei fiinţări. E vorba de faptul că moartea constituie dintru început starea de aruncare a Dasem-ului şi, ca atare, ea este un „dintotdeauna *deja*". Or, dacă această stare de aruncare este revelată doar de situarea afectivă, tot un afect va fi cel care va revela aruncarea întru moarte (*Geworfenhcit în den Tod*). După cum am văzut deja, angoasa este situarea afectivă privilegiată care are această putere revelatoare. Temporalizarea autentică a faptului de a fi întru moarte este aşadar o articulare ce porneşte de la viitorul autentic al premergerii şi integrează trecutul esenţial al stării de aruncare. Această integrare este numită de Heidegger „reiterare [*Wiederholung*]", şi în însăşi această reiterare

416» SuZ, p. 326.

417 Citată de Heidegger, SuZ, p. 245.

Dasein-ul îşi deschide lui însuşi, prin angoasă, propria stare de aruncare în moarte. Dacă această *Geworfenhcit în den Tod* nu este deschisă, ci dimpotrivă închisă, nu avem de-a face cu o reiterare, ci cu o uitare (*Vergessenheit*). *Dasein*-ul „uită" că este aruncat în moarte, „uită" că este finit, „uită" de sine însuşi şi de faptul că „are-de-a-ţi", pierzându-se în spaţiul impersonalului „se". Această uitare este extaza neautentică a timpului originar[418].

Prezentul faptului de a fi întru moarte depinde la rândul lui de modul în care extazele viitorului şi trecutului s-au temporalizat. Dacă moartea a fost înţeleasă ca eveniment care încă nu e prezent, aşadar într-o expectativă, fiind deopotrivă „uitată" starea de aruncare întru moarte, prezentul faptului de a fi întru moarte va fi o simplă prezentizare (*Gegenwärtigen*).

O raportare a ceea ce nu e încă prezent la acest prezent. Extazei neautentice a prezentului originar, anume prezentizării.

I se va opune extaza autentică a clipei (*Augenblick*), clipă a stării de hotărâre şi a situaţiei în care *Dasein*-ul devine el însuşi, vine la el însuşi, se obţine pe el însuşi şi, abia astfel, *există* în sensul ultim al acestui termen. Temporalitatea originară autentică este aşadar o articulare triplu extatică a premergerii (întru posibilitatea cea mai proprie), a reluării (stării de aruncare în faptul de a fi întru moarte) şi clipei (în care Dasem-ul se decide să asume finitudinea sa proprie). *Vorlaufen*

— *Wiederholung* – *Augenblick*, aceasta este structura temporală a faptului de a fi întru moarte autentic. În schimb, faptul de a fi întru moarte neautentic se întemeiază în mod ultim în temporalitatea originară neautentică, care este articularea triplu extatică a expectativei (unui „când" obiectualizat în viitor), a uitării

---

418 Aceste ecstaze ale trecutului apar încă din prima pagină a lui Sein und Zeit, fiind aplicate chiar în ceea ce priveşte natura şi scopul investigaţiei ontologice: se spune că întrebarea privitoare la fiinţă a căzut în „uitare" (Vergessenheit) şi că este necesară o reluare a ei (Wiederholung).

(deja-ului esenţial al finitudinii) şi al prezentizării (ca nivelare a posibilului în funcţie de real): *Gewärtigen* — Vergessenheit – Gegenwärtigen.

Aşadar, temporalitatea originară poate fi sau autentică (fiind articularea cooriginară a extazelor autentice: premergere, reluare, clipă), sau neautentică (fiind articularea cooriginară a extazelor neautentice: expectativă, uitare, prezentizare). Ceea ce cunoaştem noi, în viaţa cotidiană, drept timp, timpul măsurat al ceasului este separat printr-un abis de temporalitatea originară. Însă temporalitatea neoriginară este derivată din cea originară, mai precis din articularea extazelor neautentice. Prin aceasta se va ajunge la omogenizarea temporalităţii extatice ca timp omogen, ca succesiune aritmetică a clipelor, ca ordine intramundană a ceasului. În raport cu acest regim al timpului, esenţa fiinţei întru moarte este complet falsificată. Şi cu toate acestea, când se referă la cineva „din trecut" posteritatea nu se interesează întâi de toate de *data* morţii sale? Nu „se intră" în istorie prin nişte *date*, ca nişte *date*? Dar despre ce „istorie" poate fi vorba?

Moarte şi istoricitate. Într-adevăr, problema morţii va intersecta, în ultimă instanţă, şi problema istoricităţii[419]. După cum ştim, istoricitatea (*Geschichtlichkeit*) este fundată în temporalitate, fiind un moment derivat al acesteia. Ne putem întreba de ce anume are nevoie Heidegger să elaboreze tema istoricităţii, după ce a pus în lumină faptul că temeiul originar al structurii grijii este temporalitatea. Nu putea oare analiza să se oprească la acest punct originar, ca la un capăt al ei, fără a mai avansa în direcţia unui moment derivat precum istoricitatea? Importanţa acestei teme nu poate fi, desigur, contestată. În biografia intelectuală a lui Heidegger, ea poartă pecetea influenţei definitorii a lui Wilhelm Dilthey, fapt atestat şi de aducerea în discuţie, de-a lungul întregului paragraf 77, a corespondenţei purtate de Dilthey cu contele Paul York von Wartenberg. Putem de asemenea întrevedea necesitatea elaborării fenomenului istoricităţii pentru a susţine

419 SiiZ, §§ 72-77.

proiectul destrucţiei istoriei ontologiei, deoarece istoria (*Geschichte*) este o tradiţie, iar tradiţia este un fenomen care nu poate fi înţeles decât pe temeiul istoricităţii[420], istoricitate care nu poate fi explicată decât pornind de la temporalitate[421]. *Daseit*tul se va dovedi o fiinţă istorică în esenţa sa, iar această esenţă ontologică va permite ca el să se poată dedica studiului tematic al istoriei (*Historie*).

Intervenţia problemei morţii în cadrul temei istoricităţii porneşte însă de la aceeaşi exigenţă a surprinderii unui întreg originar al Dfisem-ului. Am putea spune că este cel puţin surprinzătoare tenacitatea cu care revine această exigenţă, care „hărţuieşte" la fiecare pas discursul ontologic, obligându-l constant să îşi redefinească şi să îşi reapropieze o totalitate originară a Dase/n-ului. Căci fiecare pas al analiticii Dfisem-ului porneşte de la necesitatea obţinerii unei astfel de integralităţi, şi în acelaşi timp trecerea la următorul pas (sau la următorul nivel conceptual) provine din insuficienta determinare a acestei totalităţi originare şi din necesitatea unei noi aprofundări a integralităţii căutate.

Astfel, prima totalitate – punctul de plecare – era aceea a faptului-de-a-fi-în-lume (§ 12). Această integralitate este însă insuficient determinată, ea este un întreg implicit care trebuie adus la explicitare analitică. Determinată de-a lungul structurilor existenţiale întâlnite în cadrul acestei constituţii fundamentale (să 14 – 38), totalitatea la care se ajunge, într-un al doilea pas, este integralitatea grijii (§ 41). Însă nici această integralitate nu va fi suficientă, deoarece – ne reamintim – Dasem-ul a fost gândit, pe de o parte, doar în neautenticitatea sa, iar pe de altă parte, el trebuia gândit în raport cu propriul sfârşit. Elaborarea faptului de a fi întru moarte (să 46 – 53) va constitui următoarea tentativă (a treia) de elaborare a integralităţii *Dasein*-ului, iar elaborarea unei putinţe autentice de a fi (să 54 – 60) reprezintă încercarea de a integraliza (într-un

420* SuZ,p. 21.

421 SuZ, p. 375: înrădăcinarea (Verwurzelung) istoricităţii în temporalitate.

al patrulea pas), alături de versantul neautentic al *Dasein*-u. lui, şi versantul autenticităţii sale. În sfârşit, nici aceste reelaborări integralizatoare nu par suficiente, căci se impune unificarea lor, construirea unui fenomen al integralităţii autentice a Dasem-ului, care va căpăta numele de „stare de hotărâre anticipatoare" (al cincilea pas), cu care se pare că analitica ajunge la un liman. După cum am văzut, structura ultimă a acestei *vorlaufende Entschlossenheit* se arată a fi temporalitatea. Iar dacă în starea de hotărâre anticipativă este descrisă ca fenomen ultim al Dosem-ului, ne putem aştepta ca această neobosită, labirintică şi etajată căutare a integralităţii să îşi fi găsit aici, în sfârşit, răspunsul adecvat. Această aşteptare este însă, din nou, zădărnicită. Nici după atingerea fenomenului maxim de stare de hotărâre anticipatoare, evidenţiat în structura sa temporală, Heidegger nu pare mulţumit. Exigenţa integralităţii ne bântuie din nou, ca o fantomă neodihnită, chiar la începutul capitolului dedicat istoricităţii:

Chiar dacă până acum n-am văzut posibilitatea vreunui punct de plecare mai radical pentru analitica existenţială, totuşi, dacă ne gândim la cele discutate mai sus cu privire la sensul ontologic al cotidianităţii, ne încearcă o grea îndoială [*ein schweres Bedenken*]: a fost într-adevăr adus întregul *Dasein*-ului [*das Ganze des Daseins*] – în ceea ce priveşte autenticul său *fapt-de-a-fi-întreg* [*eigentliches Ganzseins*] – în deţinerea prealabilă cu care operează analiza existenţială?[422]

Întrebarea este, desigur, retorică, ea conţinând deja răspunsul, pe care l-am mai auzit deja de câteva ori: nu, întregul *Dasein*-ului nu a fost adus în deţinerea prealabilă a analiticii, nu am reuşit încă să facem în mod deplin transparentă această fiinţare de care ne ocupăm, suntem încă pe drum, iar capătul acestuia nu doar că nu este sigur, însă nici nu este încă vizibil.

Dacă ajunşi în acest punct (după elaborarea grijii, a fiinţei întru sfârşit, a fenomenului de stare de hotărâre

422 SuZ, p. 372.

anticipativă) mai există încă îndoieli, şi încă grave, cu privire la această integralitate care pare că se îndepărtează cu fiecare pas pe care îl facem către ea, perplexitatea ne invadează din nou şi ne putem întreba: oare poate fi această integralitate în genere găsită? Este oare legitim să o căutăm încă? Poate fi ea în genere dată? Nu căutăm de fapt o himeră? în faţa acestor dubii şi ezitări, poziţia heideggeriană este fermă: de obţinerea acestei integralităţi originare şi autentice *depinde* validitatea oricărei întreprinderi ontologice referitoare la fiinţa *Dasein*-ului. Doar obţinând o atare integralitate şi doar elaborând-o conceptual în mod adecvat, analitica existenţială a *Dasein*-ului îşi asigură un temei ferm şi un punct de plecare legitim, în lipsa unui atare temei şi punct de plecare, orice ontologie a Dfisem-ului este zadarnică şi orice căutare a sensului fiinţei este privată de fundament. Aşadar, trebuie cercetat în continuare.

Heidegger spune că e posibil ca această întrebare „să îşi fi aflat răspunsul prin referire la *fiinţa întru sfârşit*”[423]. Atunci, ne putem întreba, de ce nu ne oprim aici? De ce continuăm să aducem în mod aproape obsesiv în discuţie aceeaşi idee a integralităţii, mai ales atunci când credeam că tocmai am reuşit, în sfârşit, să o rezolvăm? Răspunsul lui Heidegger este total surprinzător: „moartea este doar «sfârşitul» *Dasein*-ului şi, înţeleasă formal, ea este doar *unul* dintre sfârşiturile care circumscriu integralitatea Dasem-ului. Celălalt «sfârşit» este «începutul», «naşterea».”[424]

Astfel, într-un mod pe deplin uimitor, îşi face apariţia în analitica existenţială tema naşterii. Fenomenul morţii nu trebuie situat în opoziţie doar cu fenomenul vieţii, ci el trebuie gândit şi într-o altă relaţie opozitivă, cea faţă de fenomenul naşterii. De altfel, şi în cadrul unei înţelegeri cât se poate de obişnuite, ne referim la viaţa cuiva marcând întâi de toate parantezele datelor naşterii şi morţii, şi considerăm că existenţa cuiva începe odată cu

423 2 4 SuZ, pp. 372-373.

424 SuZ, p. 373.

faptul insondabil al naşterii sale. Însă Heidegger nu se referă la faptul că fiecare dintre noi, la un „moment dat" se naşte. Aşa cum, în privinţa sfârşitului, Heidegger deconstruieşte de-la-sine-înţelesul impersonalului „se" – conform căruia fiecare dintre noi, la un moment „dat", va muri, aruncând acest fapt esenţial al existenţei noastre într-un viitor neprezent şi judecat după categoriile prezentului – tot aşa nici naşterea nu este lăsată la nivelul unui trecut care, fost fiind, este judecat după criteriile aceluiaşi prezent al disponibilităţii. Nici moartea şi nici naşterea nu sunt, din punct de vedere fenomenologic, evenimente ale Dasem-ului care există într-un esenţial de-fiecare-dată-al-meu. Ele sunt tendinţe existenţiale, sunt structuri ale constituţiei de fiinţă a Dasem-ului, sunt modalităţi de a fi: Dasem-ul este „muribund" în sensul că dintotdeauna el este întru sfârşitul său, ca *Sein zum Ende*. Simetric acestei fiinţe întru sfârşit, naşterea nu este un „*ceva*" care „a fost" şi „nu mai e", ci Dasem-ul există mereu în al său *Sein zum Anfang*, într-un fapt de a fi întru început. Dacă până acum *Dasein-ul* a fost înţeles şi interpretat doar pe coordonatele faptului de a fi întru sfârşit, acum, odată cu aducerea în discuţie a celuilalt „capăt" al existenţei sale, „naşterea", se ridică problema extensiei

Dasein-ului între naştere şi moarte (*die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod*) *2*. Într-o frază splendidă, Heidegger rezumă abordarea problemei naşterii:

Înţeleasă existenţial, naşterea nu este nicicând ceva trecut [*ein Vergangenes*], în sensul în care o fiinţare-simplu-prezentă nu mai este prezentă [*Nichtmehrvorhandenen*], aşa cum nici moartea nu are felul de a fi al unui rest care nu e încă simplu-prezent, dar care, ca simplă-prezenţă, stă să vină. *Dasein*-ul factic există născându-se [*existiert gebürtig*] mereu şi născându-se el deopotrivă moare deja [*gebürtig stirbt es auch*

schön], în sensul că fiinţa sa este fiinţă întru moarte[425][426].

Trebuie să recunoaştem că spre deosebire de tema morţii, căreia i se acordă o infinit mai mare atenţie (şi mai multe pagini), tema naşterii este doar schiţată în ceea ce priveşte locul său ontologic. Nu ni se explicitează nici caracteristicile sale esenţiale, nici importanţa sa ontologică, nici intersecţia ei cu alte structuri ale Dasem-ului. Raţiunile acestui decalaj sunt multiple şi nu este cazul să le aprofundăm aici. De altfel, şi în viaţa sa naturală şi cotidiană, *Dasein-ul* acordă o infinit mai mare atenţie morţii sale decât propriei naşteri. Naşterea proprie nu ne pune niciodată probleme „reale”[427]. La o adică, putem să trăim liniştiţi chiar dacă nu ştim nici când ne-am născut, nici unde ne-am născut, nici din cine ne-am născut. Astfel, naşterea, de bine, de rău, e un fapt „rezolvat”: ea este înapoia noastră, prin ea şi datorită ei noi suntem. Însă moartea proprie, iată ceva care ne pune şi ne va pune mereu destule probleme. Evident, Heidegger nu urmează un astfel de punct de vedere, specific unei înţelegeri obiectivante, profund non-fenomenologice şi lipsite de orice anvergură ontologică. Pentru el, naşterea trebuie să aibă un sens esenţial care este grefat în fiinţa *Dasein-ului*. *Dasein-ul* este fiinţă întru început, fiinţă întru naştere. Important în sens ontologic nu este că mă nasc la o anumită dată, într-un anumit loc, din anumiţi părinţi, într-o anumită linie genealogică şi generaţională, într-un „neam”. Important este că eu însumi *mă nasc*, iar aceasta mereu şi de fiecare dată[428].

Prin intermediul acestei „extensii” „între” naştere şi moarte şi prin determinarea Dasem-ului ca „între” sau ca

---

425 Ibidem.

426 SuZ, p. 374.

427 Poate doar cu excepţia „inconvenientului de a te fi născut".

428 Un singur filozof a preluat această temă în serios, anume ideen de a gândi în sens ontologic naşterea, ca perpetuă naştere a sinelui, liste vorba de Michel Henry care reia ideea creştină a „naşterii din nou" şi o elaborează cu instrumentele fenomenologiei.

„interval” (*das Zwischen*) [429], Heidegger deschide problema istoricităţii, ca mod specific al survenirii *Dasein-ului*. De-acum înainte, tema nu va mai fi niciunul dintre aceste capete care constituie extensia acestui *Zwischen*, ci însăşi această survenire (*Geschehen*) a *Dasein*-ului în care acesta se constituie pe sine ca istorie (*Geschichte*).

CAPITOLUL 10
FENOMENUL MORŢII ŞI ANTIVITALISMUL HEIDEGGERIAN

Nu putem încheia analiza problemei morţii în *Sein und Zeit* fără a aduce în discuţie o dimensiune care, chiar dacă nu apare tematic în proiectul analiticii existenţiale sub forma unui „existenţial”, are o importanţă distinctă pentru problema noastră. Într-adevăr, o înţelegere articulată a problemei morţii nu se poate dispensa de o confruntare cu conceptul prin care moartea este de cele mai multe ori definită şi interpretată: ne referim desigur la conceptul de viaţă. Viaţa şi moartea par a forma o pereche conceptuală indisolubilă, ele constituind cele două feţe – opuse – ale unei aceleiaşi probleme, două momente esenţiale ale unui unic fapt: existenţa umană concretă, vie şi simultan expusă morţii. Dintotdeauna, moartea a fost înţeleasă prin intermediul conceptului de viaţă şi, reciproc, ideea de viaţă a fost sesizată în orizontul finitudinii sale şi sub exigenţa limitei sale, moartea, care, ca o umbră, o pândeşte mereu. Chiar dacă nu vom putea lămuri aici întreaga pondere şi ramificaţiile problematicii vieţii în filosofia lui Heidegger, rezervând acest lucru pentru o cercetare ulterioară, ne vom opri în cele ce urmează asupra câtorva aspecte definitorii ale raportului dintre viaţă şi moarte, aşa cum apare el în *Sein und Zeit*.

Putem porni investigaţia noastră de la câteva întrebări: Ce rol i se acordă problemei vieţii (sau, mai bine zis, fenomenului vieţii) în analitica Dfisc/n-ului? Este viaţa o caracteristică a Difsmi-ului? Este ea oare o determina ţie esenţială a acestuia? Este considerat *Dasein*-ul cu adevărat *viu*? Moartea Dasem-ului trebuie înţeleasă în orizontul

429 Si/Z, p. 374.

vieţii, ca fenomen al vieţii? Aceste întrebări vor întâmpina un constant refuz sau vei puţin o netă reticenţă din partea lui Heidegger. Ontologia fundamentală va evita constant interpretarea fiinţei *Dasein*-ului în termenii vieţii, iar întreaga perspectivă heideggeriană poate fi caracterizată printr-un profund antivitalism. În conf-ecinţă, şi moartea va fi complet „devitalizată”: ea nu va avea de-a face cu procesele vitale şi nici cu ceea ce simţul comun consideră a fi viul. Dar nu numai ideea de viaţă este periferică în *Sein und Zeit*, ci şi o serie de alte probleme care se situează în imediata proximitate a fenomenului vieţii, precum problema trupului viu şi cea a animalităţii. Prin urmare, va fi suspendată şi dimensiunea corporală a fenomenului morii i, evidentă în faptul că moartea afectează un corp viu, care, prin această afectare, devine un corp mort. Tot aşa, dimensiunea animalităţii va fi scoasă din circuit: moartea Dfise/Ji-ului nu are, din punct de vedere ontologic, nicio legătură cu moartea animalului, oricâte similitudini biologic-fiziologice pot fi observate.

În cele ce urmează, vom urmări câteva momente ale acestoi linii antivitaliste ce caracterizează proiectul ontologiei fundamentale heideggeriene. S-ar putea obiecta că, cel puţin din punct de vedere metodologic, este nepotrivit să urmăreşti cvea ce este tematic absent într-un anumit proiect filosofic, vă este inadecvat să evidenţiezi tocmai ceea ce lipseşte din-Ir-o construcţie conceptuală şi să pui în lumină tocmai omi-Hiunile unei opere filosofice. Nu e vorba, desigur, de a înţelege filosofii pornind de la ceea ce ei n-au scris. Şi chiar dacă Heidegger afirmă la un moment dat că esenţialul unui gânditor Ntă în nespusul său, nu e totuşi cazul să credem, la rândul nostru, că esenţialul propriei *sale* gândiri ar sta în temele vitaliste enunţate, pe care el tocmai că le elimină din peisajul reflecţiei ontologice fundamentale.

Ar fi însă interesant de evidenţiat tocmai caracterul marginal al acestor teme, şi mai precis marginalizarea lor exprenă, evacuarea lor deliberată din cadrul proiectului ontologic heideggerian. Cu alte cuvinte, semnificative par

a fi tocmai modalităţile prin care această evacuare este operată, precum şi raţiunile sale, motivele sale subterane. Nu e vorba deci de a căuta să subliniem o lipsă oarecare – în fond, nici despre astronomie nu e vorba în *Sein und Zeit*, cum nu e vorba nici de constituţii politice – ci de a repera cât de simptomatică este această lipsă. Cu alte cuvine, e vorba de a surprinde de cu lipseşte corpul când e vorba de *Dasein*, de ce *Dasein*-ul nu esiv surprins şi în dimensiunea lui vitală, de ce moartea este înţeleasă în afara oricărei referinţe la palierul viului pe care du fiecare dată îl atinge. În plus, nu e vorba doar de a observa ce anume *generează* această omisiune, ci şi de a vedea ce anume *antrenează* ea: care sunt consecinţele acestui antivitalism, unde duce această suspendare a vieţii în analitica existenţială. Mai mult, s-ar putea surprinde pe alocuri şi rezistenţa pu care aceste fenomene o opun în faţa marginalizării sistematice şi strategice operate de Heidegger: s-ar putea vedea cât de mult îl incomodează pe Heidegger aceste teme, cât de greu se lasă ele evacuate din universul de discurs heideggerian şi, în cele din urmă, cum anume ele sfârşesc prin a reveni în orizontul de interes al lui Heidegger.

Aşadar, absenţa acestor teme nu este deplină. Putem identifica mai multe pasaje în care ele apar în filigran. Pornind tocmai de la aceste pasaje disparate, putem încerca să reconstituim strategia eliminării lor. Organizând şi sistematizând aceste ocurenţe, ne putem pune problema reconstituirii unui posibil sens ontologic şi fenomenologic al trupului propriu, al vieţii care ne este întotdeauna proprie şi al relaţiei acestora cu moartea. Într-adevăr, ne putem întreba: corpul propriu al Dfisc/n-ului de fiecare dată propriu este oare doar o dimensiune ontică a facticităţii sale, fără niciun fel de elocvenţă ontologică (acesta fiind, astfel, motivul pentru care Heidegger l-ar fi scos din joc), sau dimpotrivă dimensiunea fenomenologică a acestei *Leiblichkeit* conţine o dificultate atât de gravă şi atât de complexă încât ea nu poate fi rezolvată în cadrele analiticii existenţiale?

Problema morţii, între ontologia fundamentală a Dasein-ului şi explorările biologiei, între disciplinele discutate în Fiinţă şi timp, biologia ca ştiinţă a vieţii are un rol privilegiat. Nu este desigur întâmplător că piatra de încercare a raportului dintre ontologia Dfisem-ului şi biologie ca ştiinţă a vieţii este tocmai problematica morţii. Căci sensul pe care îl are fenomenul morţii este disputat atât de o înţelegere filosofică (pentru Heidegger: ontologică), cât şi de una ştiinţifică, biologic-medicală. Teritoriul acestei dispute trebuie de aceea fixat, iar efortul lui Heidegger va fi acela de a formula o serie de argumente pentru a demonstra că înţelegerea biologic-medicală a morţii este derivată şi că ea trebuie întemeiată prin recurs la o interpretare ontologică[430].

Heidegger recunoaşte că „[m] moartea în sensul cel mai larg este un fenomen al vieţii [ci*n Ph*ä*nomen de*s *Le*b*ens]*”. Tot aşa, într-un curs din 1929 – 1930, Heidegger afirmă că „ceea ce este lipsit de viaţă nu are posibilitatea de a muri. O piatră nu poate muri, deoarece ea nu trăieşte”. [431]Deci, doar în legătură cu ceva considerat dintru început drept „viu”, doar acolo putem întâlni ceva precum moartea. Însă, dacă Da*sein-ul*|îi *îi* aparţine moartea, atunci nu ar trebui oare ca, într-un anume fel, fie

---

430 în aceeaşi direcţie, putem aduce în discuţie şi o mărturisire heideggeriană tardivă, care spune că paragrafele despre moarte din Sein und Zeit au fost elaborate vizând cu precădere medicina şi abordarea pe care medicina o are în privinţa morţii. Cf. Hugo Orr, Martin I leidegger. Eléments pour une biographie, trad. fr. de Jean-Michel Beloeil, l’ayot, Paris, 1990, pp. 374-375: „Le discours, même philosophique, sur la mort est bien autre chose que l'assistance aux mourants: c'est ce qu'il avait dit un jour au cours d'un entretien avec le philosophe île Tübingen, Walter Schulz; c'était au restaurant Hirsch, situé sur le terrain de l'ancien couvent de cisterciens de Bebenhausen. Dans le même entretien, il déclara que c'était pour les médecins qu'il avait rédigé son analyse de la mort, dans Être et Temps."

431 Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Well - Endlichkeit - Einsamkeit, GA 29/30, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1992, p. 265: „Leblosen, das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt."

ci şi neeluddat ontologic, să îi revină în mod automat şi viaţa? Nu este Dfisem-ul prin urmare vi*u?* Şi Heidegger admite că „Da*sein-ul* poate [...] să fie considerat ca viaţă pur şi simplu [als pu*res Leben*)*".* *Es*te[432] desigur o problemă dacă această considerare poate avea în genere vreo pretenţie de originari ta U", Răspunsul heideggerian este, evident, negativ. De asemene", faptul că moartea este „în sensul cel mai larg [im weites*ten Sinne*]*"* *un* fenomen al vieţii nu spune decât că acest sens „cel mai larg" este cel mai difuz şi mai puţin întemeiat. Oricum, faptul că aceste consideraţii sunt îndeobşte acceptate, anume că moartea este gândită în orizontul vieţii şi că Dasein-*ul* este considerat ca viu, obligă pe cel ce întreprinde o analiză ontologică a morţii să se confrunte cu investigaţiile curente de ordin biologic cu privire la moarte.

Cadrul acestei confruntări trebuie însă să pornească de 1 «punerea în lumină a ierarhiei dintre ontologia fundamentală, ontologiile regionale şi ştiinţele pozitive[433]. Ştiinţa pozitivă n vieţii, biologia, se exercită într-un domeniu de fiinţare deschis în prealabil, la baza înţelegerii căruia stă conceptul fundamental de viaţă, un concept pe care ea nu îl controlează, el îl presupune. Atunci când abordează moartea, biologia „operează cu preconcepte [*Vorbegriffe*] mai mult sau mai puţin clare ale vieţii şi ale morţii". Cercetarea biologică este aşadar o investigaţie ontică şi, tocmai de aceea, la baza ei se află o problematică ontologică. Însă ce fel de problematică ontologică? Evident, una de ordinul unei „ontologii regionale": ontologia vieţii. Căci numai într-un discurs de ordinul ontologiei vieţii ne putem întreba „cum anume, pornind de la esenţa ontologică a vieţii, poate fi determinată esenţa

---

432 SuZ, p. 246.

433* Am arătat cu altă ocazie cum se constituie raportul de întemeiere dintre ontologia fundamentală, ontologia regională a vieţii şi biologic, ca ştiinţă pozitivă a vieţii. Cf. articolul nostru „La vie et la corporalité dans Être et temps de Martin Heidegger. Ie partie: Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie", în Studia Pliæ-nomenologica vol. 1, nr. 1-2/2001, pp. 61-93.

morţii”[434]. Într-adevăr, doar ontologia vieţii poate pune în mod adecvat problema esenţei ontologice a vieţii. Iar faptul că o disciplină ştiinţifică ce se ocupă cu „fiinţările vii”, de orice soi ar fi ele, este confruntată uneori cu sfârşitul vieţii acestor fiinţări vii, acest lucru nu înseamnă că respectiva disciplină înţelege în mod real ce „este” cu adevărat moartea. Am putea spune că – principial – ea nici nu *poate* înţelege moartea, dacă moartea este determinată pornind de la viaţă şi dacă viaţa este ceva al cărui sens esenţial (ontologic, ridicat la concept) îi scapă. Tocmai pentru că biologia nu poate înţelege într-un mod esenţial (ontologic-conceptual) viaţa şi moartea, pentru că ea nu dispune de concepte propriu-zise referitoare la aceste fenomene, tocmai de aceea ea operează doar cu „preconcepte”. Iar, în opinia lui Heidegger, tocmai aceste preconcepte de viaţă şi de moarte cu care operează biologia „au nevoie de o prefigurare [*Vorzcicimung*] printr-o ontologie a Dnse/n-ului”[435].

Ontologia vieţii este palierul discursiv care intermediază între demersul pozitiv al biologiei şi demersul originar al ontologiei fundamentale. Heidegger spune explicit că ontologia *Dasein*-ul*ui* este preordonată (*vorgeordnete*) în raport cu o ontologie a vieţii. Aşadar nu doar ceea ce spune ştiinţa biologiei despre moarte, ci şi ceea ce ar putea spune ontologia vieţii despre acest fenomen trebuie pentru moment pus între paranteze, pentru a căuta în ontologia Dasem-ului acele prefigurări, acele indicaţii orientative privitoare la conceptele fundamentale de viaţă şi moarte. Iar dacă ontologia *Da*se/n-ului nu spune mare lucru despre „viaţă”, fenomenul morţii se bucură în cadrul analiticii existenţiale, după cum am văzut deja, de o bogată elaborare. Or, ceea ce este important aici e faptul că fenomenul morţii nu este tratat izolat, doar în el însuşi şi pornind de la el însuşi, ci în contextul general al constituţiei de fiinţă a fiinţării vizate.

434 SuZ, p. 246: „wie sich aus dem ontologischen Wesen des Lebens das des Todes bestimmt".

435* SuZ, p. 246.

Tocmai de aceea „analiza existenţială a morţii vine după [*uachgeordnete*] caracterizarea constituţiei fundamentale a Dasem-ului”[436]. Aceştia sunt paşii argumentului prin care Heidegger justifică faptul că „[ijnterpretarea existenţială a morţii precedă [*liegt vor*] orice biologie şi orice ontologic a vieţii”.

Iată deci mai multe ierarhizări pe care Heidegger le operează cu scopul de a degaja teritoriul în care o interpretare originară a morţii să poată fi desfăşurată. Desigur, acest mecanism de subordonare poate să trezească şi suspiciuni. Gestul filosofic heideggerian care reduce o pluralitate de perspective, de metode şi de tipuri de investigaţie la o rădăcină unică şi fundamentală poate părea autoritarist şi uniformizator. E drept că putem accentua flexibilitatea schemei de întemeiere pe care o propune Heidegger: ştiinţele pozitive se deschid într-un spaţiu de joc reflexiv către ontologiile regionale care, într-o definire a conceptelor fundamentale, orientează (dar nu determină) travaliul ştiinţific; iar ontologiile regionale nu pot face acest lucru decât primind indicii („prefigurări”) din partea unor structuri ce ţin de ontologia fundamentală.

Nu este vorba aşadar de o schemă rigidă, ci de una suplă. Întemeierea la rândul ei nu are sensul unei dependenţe care ar leza libertatea cercetării, ci are sensul orientării, sensul unei interogaţii în direcţia fundamentului şi esenţei. Pe de altă parte, chiar dacă ontologia vieţii stă la baza oricărei biologii, şi chiar dacă ontologia fundamentală este preordonată în raport cu ontologia vieţii (sau mai aplicat: chiar dacă interpretarea existenţială a morţii „precedă” consideraţiile biologice privitoare la moarte), aceasta nu înseamnă că avem o schemă fixă care se pliază în mod automat peste materia acestei problematici. E drept că biologia, ca ştiinţă a vieţii, este întemeiată în ontologia Dfisem-ului, însă aici Heidegger

436 Si/Z, p. 247: „Innerhalb der einer Ontologie des Lebens vorgeordneten Ontologie des Daseins ist wiederum die existenziale Analyse des Todes einer Charakteristik der Grundverfassung des Daseins nachgeordnet."

face un adaos preţios: „chiar dacă nu exclusiv în ea [*ivenn auch nicht ausschließlich în ihr*]" *6*. Ce înseamnă acest „nu exclusiv"? Nu trimite această rezervă, pe care Heidegger o exprimă *en passant*, la faptul că fenomenul asupra căruia biologia se exercită, anume „viaţa", are ceva profund insondabil, că viaţa este[437]

de fapt un abis? Şi cum trebuie regândit acest lucru în lumina faptului că *Dasein*-ul *este* o formă anumită de viaţă că, fiind într-un fel o vieţuitoare, are „în „el acest abis?

Statutul ontologic al vieţuitorului şi problema morţii. Într-adevăr, şi animalul moare. Cum putem înţelege acest fenomen? într-un text din 1939, Heidegger va spune că „[o]rice vietate, de îndată ce intră în viaţă, începe deja să moară, şi invers: a muri înseamnă încă a trăi, de vreme ce numai ce este viu poate să moară; moartea po*ate fi* chiar «actul» suprem al vieţii". [438]Moartea este aşadar intim

---

437 SuZ, p. 49: „Dacă avem în vedere modurile posibile de concepere şi de explici tare ale biologiei, atunci, ca «ştiinţă a vieţii», ea este întemeiată in ontologia Dnse/n-ului, chiar dacă nu exclusiv în ea."

438 Martin Heidegger, „Vom Wesen und Begriff der <t>voiç. Aristoteles Physik B, 1", în Martin Heidegger, YJcgmarkcn, op.cit. pp. 239-301 [trad. rom. Gabriel Liiceanu şi Thomas Klcininger „Despre esenţa şi conceptul lui <t>ûoiç (Aristotel Fizica B, 1)", în Martin Heidegger, Repère pe drumul gândirii, Editura Politică, 1988, pp. 210-273). în original, fragmentul citat sună astfel: „Jedes Lebendige fängt mit seinem Leben schon an zu sterben und umgekehrt: das Sterben ist noch ein Leben, da nur Lebendiges zu sterben vermag; ja das Sterben kann der höchste «Akt» des Lebens sein." Wegmarken, op.cit., pp. 297-298 [trad, rom. p. 269). Nu putem să nu remarcăm cel puţin două co-incidenţe pe care le deschide acest pasaj. Pe de o parte, este vorba de sen- tenţa Plugarului boemian citată în StiZ, p. 245: „Sebald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben." Pe de altă parte, moartea ca „act" suprem al vieţii trimite la asumarea în şinele propriu a posibilităţii celei mai proprii, în autenticitate. însă ne putem totodată întreba ce rezonanţă putea avea o astfel de frază într-o vreme în care cel de-al Doilea Război Mondial tocmai se declanşa în Europa. Putem vedea oare în această afirmaţie heideggcriană reverberaţiile acelui „eroism suprem" la care erau incitaţi soldaţii germani de serviciile naziste de propagandă? Subiectul, aici, este prin excelenţă alunecos şi poate da naştere la multe răstălmăciri. Să remarcăm totuşi

legată de destinul viului. Însă cum putem diferenţia ontologic între moartea Dasem-ului şi moartea a ceva ce nu este decât viaţă, moartea animalului? Heidegger admite că „Da*sein-ul* îşi «are» şi el moartea sa fiziologică, una ce este de ordinul vieţii [se*inen physiologischen,* le*bensmäßigen Tod]"* w. Avem de-a face cu trei fenomene care sunt indubitabil înrudite, însă care trebuie gândite în diferenţierea lor esenţială: moartea ontologică a *Dase*/n-ului, moartea fiziologică a Da*sein-ului,* moartea naturală a animalului. Strict morfologic şi din punctul de vedere al biologiei, moartea fiziologică a omului corespunde cu moartea naturală a animalului. Ambele sunt morţi „naturale", ca încetare a proceselor vitale dintr-un organism viu. Pentru biologie, şi omul este un animal, doar că mai dezvoltat şi cu o serie de determinaţii superioare (în această privinţă viziunea biologică se fundează în antropologia tradiţională de sursă grecească). Aşadar, dacă ambele fiinţări sunt vietăţi sau vieţuitoare, nu ar trebui în fond să distingem între cele două încetări ale vieţii. Chiar dacă datele privitoare la cele două morţi nu coincid, totuşi între ele nu există o diferenţă de esenţă.

Or, tocmai acest lucru îl contestă Heidegger: între moartea animalului şi moartea omului există o diferenţă abisală, însă biologia nu are capacitatea şi nici instrumentele conceptuale de a înţelege această diferenţă. *Dasein*-ul, spune Heidegger, îşi are moartea sa fiziologică „nu într-o izolare ontică [*nicht ontisch isoliert*], ci co-determinată de modul său originar de a fi [*mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart*]"[439][440]. Cu alte cuvinte, este nu numai inadecvat, ci şi falsificator să scoţi fenomenul morţii Drtsem-ului din contextul său originar (anume: fiinţa fiinţării căreia îi survine acest fenomen) şi să îl tratezi în funcţie de criteriile şi instrumentele

---

că şi cuvântul „act" este pus între ghilimele, ceea ce ar putea arăta că nu actul sacrificiului de sine este vizat, ci aproprierea posibilităţii pe care o reprezintă, în mod existenţial, moartea proprie.

439 SuZ, p. 247 (traducere parţial modificată).

440 SuZ, p. 247.

biologiei. Pentru Heidegger, este indispensabil ca acest fenomen să fie gândit în orizontul contextului său de provenienţă, în raport cu fiinţa *Dasein*-ului, adică în descendenţa unei ontologii a *Dascin-ului*. Cu alte cuvinte, „moartea fiziologică" a *Dasein*-ului trebuie analizată, întâi de toate, în lumina unei interpretări a „morţii sale existenţiale", care este o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului, întru care el este, atâta vreme cât este. Aşadar, orice observaţie cu privire la moartea fiziologică a Dfisem-ului trebuie încadrată de o analiză *existenţială* a morţii. În plus, afirmă Heidegger, „analiza existenţială a morţii vine după caracterizarea constituţiei fundamentale a Dfise/; z-ului"[441][442]. Aşadar, este vorba de acelaşi principiu metodologic care pretinde gândirea întregului înaintea părţilor, şi a părţilor pornind de la întreg. Biologia şi medicina fac greşeala de a gândi fenomenul morţii fiziologice în mod separat, fără nicio legătură cu moartea existenţială şi fără nicio legătură cu constituţia fundamentală a *Dasein*-ului din care face parte, ca moment distinct, fenomenul morţii.

În ceea ce-l priveşte, Heidegger distinge net între moartea naturală a Dase/n-ului, pe care o numeşte deces (*Ableben*), şi moartea simplei vieţuitoare, pe care o numeşte pieire (*Verenden*,). Prima diferenţă este aceea enunţată deja: *Verenden*, pieirea ca moarte a vieţuitorului este încetarea proceselor vitale într-o „izolare ontică", în timp ce *Ableben*, fiind tot o astfel de încetare a proceselor vitale, este codeterminată de felul de a fi (*Seinsart*) originar al Dasem-ului. Aici, Heidegger spune un lucru provocator: anume că „*Dascin-ul* poate sfârşi, fără să moară cu adevărat [*das Dasein aber auch endai kann, ohne daß ce eigentlich stirbt*]" ™. Cu alte cuvinte, dacă *Dasein*-ul nu îşi asumă în timpul existenţei sale faptul că este o fiinţare întru moarte, el îşi ratează acest sens esenţial al fiinţei sale, iar sfârşitul îi poate veni prin surprindere, fără a-i mai da „timp" să se înţeleagă (sau să

441 SuZ, p. 247.
442 SuZ, p. 247.

se asume) pe sine ca fiinţă întru moarte.

În acelaşi timp, Heidegger e categoric: „*Dasein*-ul nu piere niciodată [*verendet ale*]”. Moartea „naturală” a Dfisem-ului şi cea a animalului, oricât de „naturale” ar fi ambele, sunt lipsite de orice măsura comună. Între ele este un abis, tot aşa cum este un abis între trupul uman şi organismul animal. Faptul că le determinăm pe ambele drept „naturale” nu ţine decât de istoria metafizicii care gândeşte „ceea ce se mişcă pe sine” în orizontul lui 4>ûoie: „Aşadar, pentru a obţine o limpezire a teritoriului în care să poată fi pusă în mod adecvat întrebarea referitoare la diferenţa dintre moartea omului şi moartea animalului sunt necesare mai multe destrucţii: 1) destrucţia conceptului de (<pov Xoyov *animal raţionale*; 2) destrucţia conceptului de viaţă (Ça>f); 3) destrucţia animalităţii (Çcpov); 4) destrucţia conceptului de natură (4>ûolc). Toate aceste destrucţii se fondează însă pe o destrucţie încă şi mai originară, anume pe 5) destrucţia conceptului antic de fiinţă, care este înţeles ca prezenţă, ca *Vorliandenhcit*. Pentru ca această ultimă destrucţie să se realizeze, întrebarea privitoare la fiinţă trebuie din nou ridicată, în diferenţa ei faţă de fiinţare. Aceasta este, după cum ştim, sarcina asumată de *Sein und Zeit*.

Astfel, Heidegger regăseşte pe o cale proprie un *topos* celebru al filosofiei, care spune că sarcina ei ar fi aceea de a învăţa omul să îşi întâmpine moartea, să se pregătească pentru ea şi să îşi apropie moartea ca moarte. Acest lucru este cu atât mai presant, cu cât lumea contemporană deschide un câmp vast în care *Dasein-ul* uman îşi ratează de cele mai multe ori propria sa moarte ca moarte. Ingredientele acestui câmp sunt variate: consumismul generalizat ca tendinţa de a asigura tot ce este „necesar” vieţii; cultul idolatrie al sănătăţii (facem *orice* ca să fim „mai” sănătoşi); ameninţările geneticii şi medicinei moderne, în special în problema producerii şi «donării vieţii etc. La o astfel de „ratare a propriei morţi” contribuie şi medicina. În preluarea fundalului biologist, şi odată cu amploarea tehnică pe care se sprijină, medicina

tratează „viaţa” şi „moartea” umane în sensul unei prelungiri continue a vieţii, în orizontul exigenţei unei perpetue însănătoşiri:

[…] a nu muri, în sensul unei prelungiri a vieţii, nu înseamnă în mod necesar o însănătoşire; faptul că oamenii trăiesc astăzi mai mult nu dovedeşte defel că sunt mai sănătoşi; ba chiar s-ar putea trage concluzia că lucrurile stau invers.[443]

Explozia tehnică de care se bucură medicina, dublată de o neînţelegere capitală a esenţei omului, expune omul contemporan unui pericol esenţial, acela de a nu-şi mai înţelege moartea ca moarte. În această idolatrie a sănătăţii cu orice preţ, *Dasein*-ul nu îşi mai înţelege propriul sfârşit ca sfârşit, şi prin urmare el nu îşi mai înţelege nici propria viaţă. Medicina are prin esenţa ei tendinţa de a „întârzia” – pe cât se poate – moartea, ea obţine „exclusivitatea drepturilor” privind moartea tuturor, iar astăzi locul în care *se* moare este spitalul. Prin noile descoperiri genetice se aude însă zvonul unei ameninţări încă şi mai redutabile: „fabricarea” vieţii. La sfârşitul anilor ’30, vocea lui Heidegger are accente aproape profetice:

[…] când viaţa ca atare ar deveni un „lucru făcut”, care poate fi produs „pe calc tehnică” […] în aceeaşi clipă ar înceta să mai existe sănătatea, precum şi naşterea şi moartea. Uneori lucrurile arată ca şi cum omenirea modernă s-ar precipita către această ţintă: ca omul să *se producă pe sine însuşi pe cale tehnică*; *când va* reuşi acest lucru, omul se va fi aruncat în aer pe sine însuşi, adică esenţa s*a concepută ca subiectivitate, în ace*l aer în care ceea ce e cu totul lipsit de sens este socotit a fi singurul „sens” şi în care menţinerea acestei inversiuni apare a fi „înstăpânirea” omului asupra globului pământesc.[444]

„Acel aer în care ceea ce e cu totul lipsit de sens este socotit singurul «sens» [*die Luft, in der das schlechthin*

443 Martin Heidegger, „Vom Wesen und Begriff der<|>ûoiç", în Wcg-marken, op.cit., p. 257 [trad. rom. p. 228].

444 Martin Heidegger, „Vom Wesen und Begriff der 4>uoiç", în Wcg-marken, op.cit., p. 257 [trad. rom. p. 229).

Sinnlose als der einzige «Sinn» gilt]" – iată o frază pornind de la care modernitatea noastră optimistă, cu toate elanurile sale pozitiviste, ar trebui să fie neîncetat regândită.

Să trecem acum la cea de-a treia dimensiune a liniei antivitaliste heideggeriene: problema trupului.

„Trup viu – trup mort" sau aporiile ontologice ale cadavrului. Aşa cum este moartea înţeleasă în mod uzual, ea atinge un trup viu şi prin această atingere, acest trup viu devine un trup mort. Aici apare aşadar problema ontologică a „cadavrului": ce sens de fiinţă are această fiinţare? în paragraful 47, Heidegger încearcă să descrie în limbaj ontologic-categorial „ce se întâmplă" când o fiinţare de ordinul Ddsem-ului, alta decât eu însumi, moare[445]. Când un *Dasein* – înţeles ca „a-fi-loc-de-deschidere" (*Da-sein*) – moare, el este un *Nichtniehrdasein*, un a-nu-mai-fi-loc-de-deschidere, adică un anumai-fi-în-lume (*Nicht-mehr-in-der-Wcit-sein*). Moartea (*Sterben*) este aşadar determinată ca „plecare din lume" (*Aus-der-Welt-gehen*), ca „pierdere a faptului-de-a-fi-în-lume" (*in-der-Welt-sein verlieren*). Să remarcăm aici un lucru semnificativ: chiar dacă Heidegger evită să înţeleagă evenimentul decesului în sens filosofic tradiţional (ca ieşire a sufletului din corp) sau în sens biologic (ca stingere a proceselor vitale şi ca pierdere a vieţii), constatăm că nu se poate lipsi de verbele care ţin de aceste paradigme: „a pleca" (din lume sau din trup) sau „a pierde" (viaţa sau faptul-de-a-fi-în-lume). „Subiectul logic" al acestor verbe, „cel ce pleacă" şi „cel ce pierde", rămâne însă în acest caz indeterminat. Căci *unde* poate „pleca" *Dasein*-ul? Dacă el este în mod esenţial *„inder-Wcit"*, poate exista pentru el o ieşire *aus der Welt*? în niciun caz. *Dasein*-ul nu este o substanţă, o consistenţă, un „ceva", cum este sufletul, care – să presupunem – poate pleca dintr-un loc (din trup) într-un alt (ne) loc, în *l audelà*. *Dasein*-ul este, dacă vrem, o calitate sau mai degrabă o modalitate a existenţei: un „cum"[446]. Tot aşa, acea

---

445 1 « Si/Z, pp. 238-239.

446 Dacă am vrea neapărat să stabilim o relaţie (cât dc prezumtivă)

fiinţare care este un fapt-de-a-fi-în-lume cum anume poate ea „pierde” tocmai acest fapt-de-a-fiân-lume? Aceste formulări aporetice ascund, în fond, dificultăţi fundamentale, referitoare tocmai la conceperea Dase/n-ului ca *Inder-Welt-scin*.

În orice caz, Heidegger se referă la fiinţa celui mort, întrebându-se cum anume putem concepe o atare fiinţare care, pierzându-şi faptul-de-a-fi-în-lume, este un *Nicht-melir-in – der-Welt-scin*, un fapt-de-a-nu-mai-fi-în-lume. Ce poate însemna un *Nicittmehrdascin*, un „a-nu-mai-fi-loc-de-deschidere”? Heidegger va propune succesiv două delimitări categoriale, una centrată pe *Vorbandensein*, iar alta pe *Zuhandenscin*, arătând în cele din urmă că niciuna dintre aceste categorii nu poate cuprinde sensul fiinţei acestei fiinţări paradoxale.

Prima delimitare conceptuală este următoarea: fiinţa acestei fiinţări problematice care şi-a pierdut felul său de a fi poate fi înţeleasă ca un lucru-corporal (*Körperding*), în speţă ca un *Nur-noch-vorhandensein*, un fapt de a fi doar simplă-prezenţă. Remarcăm aici, iarăşi, aceeaşi ambiguitate: corpul celui mort, cadavrul, „rămâne” în lume, în timp ce *Dasein*-ul însuşi (în logica tradiţională: „sufletul”) nu mai este în lume. Astfel, prima delimitare ontologic-categorială este următoarea:

În moartea celorlalţi [*Sterben der Anderen*], putem experimenta acest straniu fenomen de fiinţă (*merkioiirdige Seinsphänomen*] ce poate fi definit ca transformare [*Umschlag*] a unei fiinţări ce are felul de a fi al *Dasein*-ului (în speţă al vieţii) în fapt de-a-nu-mai-fi-loc-de-deschidere [*Nichtmehrdasein*]. *Sfârşind* fiinţării ca *Dasein* este *începutul* fiinţării ca simplă prezenţă[447].

Desigur, această delimitare a trupului celui mort ca simplă-prezenţă îi pare lui Heidegger destul de

---

între aceste două concepte - Dasein şi suflet -, în cel mai bun caz am putea spune că „faptul-de-a-fi-loc-de-deschidere" (adică Dascin-u\) este transparenţa vizibilităţii mundane a sufletului, prezenţa sa la sine în această lume.

447 SuZ, p. 238, traducere parţial modificată.

problematică. Întâi de toate, este evident că modul în care noi întâlnim în lumea noastră trupul mort al celui mort diferă în mod esenţial de modul în care întâlnim obiectele neutre din aceeaşi lume înconjurătoare, pietrele, munţii sau drumurile. Heidegger precizează: „Această doar-simplă-prezenţă [*Nur-noch-Vorhandene*] este «mai mult» [«*mehr*»] decât un lucru material *filră de viaţd* [lebloses *materielles Ding*]. Prin ea este întâlnit ceva *ne însuficfit* [*Unlebendiges*], care şi-a pierdut viaţa". Să remarcăm aici că această provenienţă „vitală" a trupului mort (care, prin esenţă, nu poate fi ceea ce este decât *ca urmei* a unui trup *viu*) împiedică plasarea acestuia în aria lui *Vorbandenheit*. Într-adevăr, Heidegger afirmă că interpretarea acestei fiinţări prin prisma simplei-prezenţe este profund inadecvată, deoarece ea „ratează conţinutul fenomenal" al acestei fiinţări. Niciodată *Dasein*-ul nu poate fi evaluat prin ceva de ordinul simplei-prezenţe: nici măcar acest „reziduu" pe care *Dasein*-ul îl „lasă în urmă" în lume, „părăsind" lumea, trupul său mort nu este o simplă-prezenţă. Acest *Nichtmehrdasein* este astfel „mai mult" decât un *Vorbandenes*, chiar dacă el poate fi „un obiect posibil al anatomiei patologice"[448], putând intra astfel în sfera de îndeletnicire a medicului legist. Înseamnă oare că această posibilă preocupare a medicinii legale cu trupul mort îl transformă într-o fiinţare-la-îndemână, într-un *Znhandenes*? în niciun caz. Perspectiva medico-legală este o perspectivă teoretic-ştiinţifică, obiectivând într-o optică ştiinţifică trupul mort, transformându-l într-un „cadavru" neutru: nu mai este un „cine", ci un „ce", cu anumite proprietăţi şi anumite caracteristici, în privinţa căruia pot fi căutate eventual „cauze" ale decesului: se moare de insuficienţă cardiacă, de leucemie, de cancer sau din alte infinite şi ramificate motive.

Însă nu doar anatomia patologică asumă trupul mort ca obiect al propriei specialităţi „preocupate", ci şi supravieţuitorii, cei rămaşi „în urma" celui mort, se preocupă cu el – iar aici Heidegger precizează: „sub forma

448 Ibidem.

pompei funebre, a înmormântării, a cultului funerar”[449]. Însă este această „preocupare” a supravieţuitorilor cu cel mort echivalentă cu preocuparea cu ustensilele întâlnite în lumea ambiantă, într-o reţea a trimiterilor ustensilice, în spaţiul semnificativităţii, într-o totalitate a menirilor funcţionale? Nicidecum. Defunctul, spune Heidegger, este – iarăşi – „mai mult” (*noch mehr*) decât un simplu ustensil la-îndemână din lumea ambiantă cu care ne putem preocupa (*besorgbares wmveltlich zuhandenes Zeug*).

Constatăm astfel că fiinţarea care „rămâne” după ce un *Dasein* moare este o fiinţare aporetică, imposibilă şi implasabilă. Ea nu poate fi circumscrisă nici unui fel de a fi determinabil. Ea nu are nici felul de a fi al Dasem-ului, pe care tocmai l-a părăsit (abandonat sau pierdut), şi în acelaşi timp este „mai mult” decât o simplă-prezenţă (*Vorbandenes*) şi „mai mult” decât o fiinţare-la-îndemână (*Zuhandenes*). Or, acestea sunt cele trei mari feluri de a fi pe care Heidegger le determină în *Sein und Zeii*: fiinţarea care este de ordinul Dasem-ului şi fiinţările diferite de *Dasein*, care se împart, potrivit modului în care sunt întâlnite, în ustensile la-îndemână (întâlnite în preocupare) şi simple-prezenţe (întâlnite neutru, într-o atitudine teoretic-obiectivatoare). Aceste trei categorii epuizează „universul de discurs” heideggerian, determinând în mod exhaustiv suma „celor ce sunt”. Putem, de aceea, să ne întrebăm: este oare suficientă această triparti ţie pentru a determina totalitatea fiinţărilor pe care *Dasein*-ul le întâlneşte în lumea sa? Se supune oare orice fiinţare acestei grile – *Dasein*, *Vorbandenheit*, *Zuhandenheit*? Nu lipseşte oare din această schemă un „segment” semnificativ din „realitate”, bunăoară „viaţa”, „animalitatea” sau „corporalitatea vie”? Această dificultate a plasării trupului mort în cadrele ontologice deschise de Heidegger nu este ea direct dependentă de o lipsă ce marchează întreaga analitică existenţială: lipsa abordării fenomenului trupului viu, omiterea raportului fenomenologic dintre *Dasein* şi trupul său viu, raport

449 Ibidem.

pornind de la care s-ar fi putut ridica, în mod privativ, problema caracterului fiinţial al trupului mort?

Tot ce poate spune Heidegger, în cadrele analiticii existenţiale, despre raportul dintre „cel mort” (*Versterbene*) şi „cei rămaşi”(*Hinterbliebenen*) se rezumă la următoarea frază: „Zăbovind în preajma lui, plângându-l şi păstrându-l în minte [hm *trauemd-gedenkenden Verweilen bei Hun*], cei rămaşi *sunt cu el*, în modul grijii-pentru-celălalt care dă cinstire [*ehrende Fürsorge*].”[450] Relaţia este aşadar gândită în continuare în termenii lui *Mitsein* şi *Fürsorge*, însă e vorba de o relaţie modificată privativ, în măsura în care „celălalt” nu mai este „prezent-aid” (*da*), părăsind, prin moartea sa, atât locul-său-de-deschidere

(*das Da*), cât şi faptul-de-a-fi-laolaltă cu noi şi lumea noastră comună în care acest fapt-de-a-fi-laolaltă se petrecea. Noi însă, supravieţuitorii, rămânând în această lume şi în acest fapt-de-a-fi-laolaltă, putem „fi cu el”, chiar şi atunci când el nu mai „este cu noi”. De aceea spune Heidegger: că „[t] tocmai po*rnind d*e *l*a *această lume,* cei rămaşi în viaţă pot încă *să fie c*u *e*l*”.*

Cu *el*? Cine este însă acest „el”? La ce anume se referă în mod precis Heidegger atunci când vorbeşte despre „defunct”, despre „cel mort”, despre această u-topică şi implasabilă „realitate”? Este vorba de trupul mort pe care îl întâlnim în lume, sau de acel „celălalt” care, ca *viu*, ne este încă *viu* în memorie? Cine şi ce este, de fapt, „cel mort”? Nu avem de-a face aici cu o anumită fatală ambiguitate? într-adevăr, la un capăt al argumentaţiei heideggeriene, am putea crede că această fiinţare – pe care o determină ca *Nichtmehrdasein*, ca *Nicht-mehr-in-der-Wcit-sein*, ca *Gestorbene* şi ca *Versterbene* – ar fi ceea ce „încă este” (într-un fel de a fi greu de precizat) după ce *Daseiti-vil* a murit: adică trupul mort, leşul, cadavrul. La celălalt capăt al argumentaţiei, acel „el” la care cei rămaşi se gândesc şi pe care îl plâng nu este neapărat acea fiinţare prezentă (trupul mort al celui mort), ci acea

450 Ibidem.

fiinţare care tocmai că nu mai e prezentă-acolo (*da*), fiinţa vie a celuilalt *care nu mai este*: deci o non-fiinţare. Această ambiguitate ţine de aceeaşi dificultate, pe care am evidenţiat-o deja, anume de faptul că Heidegger nu reuşeşte să determine în sens ontologic relaţia de fiinţă dintre faptul-de-a-fi-loc-de-deschidere (*Dasein*) şi trupul care, în cea mai deplină evidenţă fenomenală, însoţeşte şi poartă acest loc-de-deschidere al *Dasein*-ului uman.

Am văzut, în acest capitol ce încheie prima parte a lucrării noastre, cum moartea ajunge în cadrul analiticii existenţiale să fie complet devitalizată, dezincamată şi dezanimalizată, iar aceasta datorită unei perspective antivitaliste generale. Legătura dintre moarte şi viaţă este suspendată ca indeterminată ontologic (şi poate indeterminabilă). Tocmai prin această purificare de orice urmă de biologism, moartea poate fi formalizată, ontologizată, schematizată ca un fapt de a fi întru o posibilitate. Nu sunt însă deloc neglijabile aporiile inerente în care cade discursul heideggerian tocmai datorită acestei preocupări „purificatoare". Ele nu sunt puţine şi am putut vedea cât de incomodat este Heidegger de acest abis al vieţii şi al corporalităţii vii, pe care caută să le evite şi să le excomunice din spaţiul ontologiei fundamentale. Şi am putea crede că revenirile recurente, după *Sein und Zeit*[451], la problematica viului şi a animalităţii, precum şi tentativele de a surprinde un sens esenţial al trupului, arată că această evacuare nu este complet reuşită.

Concluzii la *Partea întâi*

De-a lungul acestor zece capitole, am urmărit o serie de momente care definesc în mod esenţial problema morţii aşa cum este ea elaborată în *Fiinţă şi timp*. Pentru a deschide teritoriul analizei noastre, am abordat în primă instanţă o serie de probleme prealabile. Astfel, în primul capitol, am discutat locul strategic pe care îl are tema morţii în construcţia analiticii existenţiale. Totodată, pentru a lămuri în mod pregătitor principalele nervuri şi

451 2 2 în special în Grundbegriffe der Metaphysik (GA 29/30), in Nietzsche I şi Nietzsche II şi in ZalUkoner Seminare.

cadrul general în care se va mişca analiza noastră, am acordat o atenţie specială ideii de „existenţial”, urmărind ocurenţele şi funcţionalităţii acestui concept director, trasând o hartă a întrebuinţărilor sale şi problematizând graniţele adeseori neprecizate ale acestui concept. Am dedicat cel de-al doilea capitol problemei totalităţii, clarificând rolul metodologic pe care îl impune ideea de integralitate pentru elaborarea problemei morţii. Cel de-al treilea capitol a abordat diferenţa fundamentală care scindează fenomenul morţii în două: ca moarte proprie sau ca moarte a celuilalt. Am evaluat aici preeminenţa ontologică pe care o acordă

Heidegger morţii proprii în defavoarea morţii celuilalt şi am pus în evidenţă pasajele în care filosoful german abordează acest al doilea versant al fenomenului investigat. Următoarele şase capitole au pus în raport fenomenul morţii cu o seriu de structuri fundamentale ale Dfisem-ului. Întâi de toate, am discutat modul în care se constituie fenomenul morţii în spaţiul ontologic al celor trei existenţiali fundamentali ai stării de deschidere: înţelegerea, situarea afectivă şi discursul. Am abordat apoi fenomenul adevărului, în calitatea sa de transparenţă de sine a stării de deschidere, punându-l în raport cu tema noastră. În sfârşit, ultimele trei capitole le-am dedicat interferenţei problemei morţii cu trei probleme elaborate în secţiunea a doua a opizs-ului heideggerian: conştiinţa, temporalitatea şi istoricitatea. Astfel, am putut păstra în echilibru balansul dintre cele două secţiuni ale lucrării, radiografiind fenomenul morţii atât din perspectiva unor structuri specifice secţiunii întâi (cap. 3 – 7), cât şi din perspectiva secţiunii secunde (cap. 8 – 9). În sfârşit, am pus în contrast, în capitolul final, problematica morţii cu tema viului, a animalităţii şi a corporalităţii.

Prin această traversare a întregului proiect heideggerian, am putut observa pe de o parte rolul fundamental pe care îl joacă problema morţii în cadrul analiticii existenţiale, în nucleul cel mai profund al constituţiei de fiinţă a Dasci/z-ului. Am putut de asemenea

verifica maxima coerenţă a proiectului heideggerian, străbătând, din mai multe direcţii, o aceeaşi problemă şi evaluând-o din perspective diferite. Am urmărit conjuncţia acestui fenomen cu alte fenomene existenţiale şi am pus în lumină articularea acestei teme cu alte fopos-uri fenomenologice abordate de Heidegger.

Ce anume am obţinut cu această radiografiere? în primul rând, un plus de precizie. Adeseori referirile exegetice la textul lui Heidegger se mărginesc să evoce, cu multă consistenţă de altfel, nodurile centrale ale problematicii morţii, însă rareori exegeţii atacă textul heideggerian „la firul ierbii", în imediateţea incomodă a ocurenţelor, rareori interpreţii se străduiesc să verifice cutare sau cutare sintagmă heideggeriană sau să lămurească, pornind de la contexte învecinate sau similare, câte un concept care este insuficient determinat sau problematic. Printr-o abordare „textualistă" şi destul de „filologică", µm încercat să obţinem o transparenţă sporită a problematicii pe care ne-am ales-o ca temă, şi să depăşim un mod de n vorbi „despre moarte la Heidegger" într-un mod care, neancorat fiind în text, rămâne oarecum „în aer" sau priveşte problematica de la o vagă depărtare. Evităm astfel să îi atribuim lui Heidegger afirmaţii pe care el nu le-a făcut (preocupare destul de neglijată de altfel în exegeza curentă), pornind de la anumite exigenţe minimale ale dialogului cu un text filosofic.

În plus, alegând nu atât o discuţie omogenă şi generală, cât o analiză structurală, radiografiind acest fenomen „pe felii", şi abordându-l de fiecare dată dintr-un alt punct de vedere (al alterităţii, al înţelegerii, al situării afective, al discursului etc.), am ajuns, credem, la o mai clară (sau, mai degrabă, mai distinctă) înţelegere a fenomenului morţii ca întreg. Iar situându-l în reţeaua de probleme care este armătura lui *Sein und Zeit*, am reuşit să îi aflăm şi ponderea sa conceptuală şi alonja sa ontologică.

Acest tip de analiză nu este decât una din mai multele posibile, fiecare cu limitările sale, fiecare cu

avantajele sale. În ceea ce ne priveşte, am ales să acompaniem această perspectivă sistematic-structurală asumată în prima parte, cu o altă modalitate de abordare a acestei problematici. Partea a doua a lucrării noastre va asuma tot o perspectivă istorică, însă de data aceasta vom încerca să plasăm problematica heideggeriană a morţii în cadrul istoriei recente a acestei teme în filosofia continentală de filiaţie mai mult sau mai puţin fenomenologică. Vom argumenta aici că Heidegger este nu doar filosoful care lansează în spaţiul fenomenologiei problema morţii, dar în plus fenomenologia heideggeriană a morţii va rămâne mereu un reper la care se vor raporta, de cele mai multe ori critic, vocile fenomenologiei contemporane.

PARTEA A DOUA: PROBLEMA MORŢII ŞI ISTORIA FENOMENOLOGIEI

După ce în prima secţiune a lucrării noastre am asumat o perspectivă „sistematic-imanentistă" în interpretarea problemei morţii, cea de-a doua parte are o intenţie principial istorică, vizând să identifice principalii interlocutori pe care Heidegger i-a avut în privinţa fenomenului morţii, atât înainte de a scrie *Fiinţă şi timp*, cât şi după acest moment. Vom aborda aşadar, atât autori care i-ar fi putut stimula lui Heidegger interesul pentru fenomenul morţii (precum Scheler sau Jaspers), cât şi autori care au intrat într-o polemică mai mult sau mai puţin făţişă cu fenomenologia heideggeriană a morţii (Husserl, Sartre, Levinas sau Derrida).

Pentru început, întrebarea la care ar trebui să răspundem este următoarea: de unde, cum şi sub ce influenţe s-a configurat problematica heideggeriană a morţii? Care sunt sursele istorice, vizibile sau ascunse, care au motivat sau au stimulat tematizarea morţii în *Fiinţă şi timp*? Care sunt autorii cu care dialoghează sau polemizează – explicit sau nu – analitica heideggeriană din *Sein und Zeit* a faptului de a fi întru moarte?

Premisa generală a acestor întrebări este aceea că un gând filosofic nu se naşte niciodată într-o completă izolare,

în singurătatea absolută a gândului, ci într-un continuu dialog cu mediul intelectual căruia îi aparţine. O idee nu apare nicicând *ex nihilo*; întotdeauna fondul ideatic ce precede constituirea unui gând are o valoare explicativă determinantă, într-adevăr, orice poziţie filosofică, oricât de nouă sau novatoare poate părea, este întotdeauna co-determinată istoric de câmpul de sens din care ea se naşte şi se hrăneşte, în raport cu care ea se defineşte, delimitându-se mai mult sau mai puţin polemic. Faptul că vom încerca să discutăm poziţia heideggeriană referitoare la fenomenul morţii în raport cu alţi autori şi alte perspective, nu înseamnă deci că am aduce o atingere originalităţii incontestabile a analiticii heideggeriene a morţii, sau că am pune sub semnul întrebării noutatea acestei poziţii filosofice. O viziune filosofică poate rămâne deplin originală şi autentică, chiar şi în condiţiile în care, în mod firesc, ea s-a hrănit din diverse surse istorice. Mai mult, această originalitate este cu atât mai deplin şi mai autentic înţeleasă, cu cât o putem situa în contextul survenirii sale şi în câmpul dialogal în care ea îşi configurează reperele sale fundamentale. Vom încerca, aşadar, în capitolele ce urmează o contextualizare concretă a problemei morţii, chiar şi dincolo de sursele pe care, cu zgârcenie, Heidegger le oferă în notele de subsol.

Am putea împărţi referinţele pe care Heidegger le dă în paragrafele referitoare la fenomenul morţii în mai multe categorii. Avem, pe de o parte, două referinţe teologice: Heidegger indică de fapt o întreagă linie comprehensivă, de la Epistolele apostolului Pavel la scrierile lui Calvin, afirmând că antropologia elaborată în teologia creştină a conceput moartea ca o componentă în interpretarea vieţii[452]. Avem, pe de altă parte, şi o referinţă ştiinţifică, privind perspectiva biologiei despre moarte, anume lucrarea biologului Eugen Korschelt, *Lebensdauer*, *Altern und Tod* (1924). Întâlnim, de asemenea, şi două referinţe literare: *Der Ackermann aus Böhem*, un text atribuit apoi lui Johannes von Tepl, tradus în limba română cu titlul

452« StiZ, p. 249.

Plugarul şi moartea[453][454], şi nuvela lui Lev Tolstoi, *Moartea lui Ivan Ilie P.* în sfârşit, avem şi şase referinţe filosofice: pe lângă referinţa la Karl Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919), toate celelalte ţin de filosofia vieţii: există o interesantă aluzie la Nietzsche (libertatea întru moarte) [455], dar şi referinţe la Wilhelm Dilthey (*Das Erlebnis und die Dichtung*) şi Georg Simmel (*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918). Tot în cadrul filosofiei vieţii putem încadra şi cele două lucrări de critică literară la care Heidegger face referinţă, aparţinând lui Rudolf Unger (despre problema morţii la Herder, Novalis şi Kleist) [456].

Această reţea de referinţe atât de diverse – literare, teologice, ştiinţifice şi filosofice – arată că fenomenul morţii este situat la răscrucea mai multor perspective comprehensive, care şi-l dispută. În raport cu ele, perspectiva ontologic-fenomenologică a lui Heidegger va căuta să revendice un statut de originaritate.

Fiecare dintre aceste linii merită investigate în mod aplicat. Bunăoară, dacă avem în vedere *Plugarul din Boemia* şi nuvela lui Tolstoi, ar fi interesant de investigat rolul şi funcţia exemplelor literare în construcţia lui *Sein und Zeit* (linie în care ar trebui să plasăm şi apariţia fabulei despre *Cura*). În cazul antropologiei creştine, ar trebui aprofundat modul în care intervine faptul morţii în Noul Testament. Raportul cu biologia şi cu modul în care ştiinţa vieţii concepe moartea este de asemenea determinant. În sfârşit, deşi nu este cazul să ne lansăm aici într-o istorie a ideii filosofice de moarte, care ar depăşi cu

453 SuZ, p. 245.

454 SuZ, p. 254.

455 SuZ, p. 264. Cf. Nietzsche, Aşa grăit-a Zarathustra, partea I, „Vom freien Tod" - trad. rom. „Despre moartea de bunăvoie", pp. 128-131.

456 Rudolf Unggr, Herder, Nowlis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblem in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik (1922), reeditare Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968. Heidegger face referinţă şi la un studiu ulterior, din 1924, al lui Unger: Litcratursgeschichte als Problemsgeschichte.

mult obiectivele cercetării noastre, modul în care această problemă s-a desfăşurat în cadrul *Lebensphilosophie* ar trebui să fie atent analizat. Însă dincolo de relevanţa problemei morţii în cadrul filosofiei vieţii, ar fi extrem de important să înţelegem şi specificul *fenomenologic* al acestei probleme. După cum vom vedea, vom putea vorbi, mai ales odată cu Heidegger, de o istorie a problemei morţii în fenomenologie sau, altfel spus, de o istorie a problemei fenomenologice a morţii.

Analiza noastră se limitează însă la secolul XX şi la autorii ce aparţin acestui secol, fără a evita clarificările biografice, atunci când e nevoie. Ne este evident că o analiză completă a surselor istorice din care se naşte interpretarea heideggeriană a morţii ar fi trebuit să investigheze şi alte surse, dintre care cele mai importante sunt Noul Testament şi tradiţia creştină, Aristotel, Kierkegaard şi Nietzsche. Limitele inerente ale unei astfel de lucrări nu ne-au permis însă să ne aventurăm în direcţia unui astfel de proiect exhaustiv. De asemenea, nu vom putea propune o analiză perfect sistematică, căci ordonarea expunerii nu poate urma un fir istoric uniliniar. Dacă, de pildă, vom putea identifica în Scheler o posibilă ţintă a polemicii lui Heidegger, nu acelaşi lucru poate fi spus în cazul lui Husserl, care, mai degrabă, polemizează cu Heidegger, în anumite texte de după apariţia lui *Sein and Zeit*. De aceea capitolul dedicat lui Husserl este situat după cel dedicat lui Jaspers, deşi în orice istorie a filosofiei părintele fenomenologiei este plasat şi înaintea lui Scheler.

CAPITOLUL 1
HEIDEGGER ŞI SCHELER

Deşi Heidegger nu îl citează în cadrul paragrafelor dedicate fenomenologiei morţii, am putea presupune că o serie de remarci mai mult sau mai puţin critice din *Seiti und Zeit* îl vizează de fapt pe Max Scheler (1874 – 1928). Textul la care ne vom referi este intitulat „Moarte şi supravieţuire” (*Tod und Fortleben*) şi este publicat în primul volum din scrierile postume scheleriene[457]. Acest

457 Max Scheler, Tod und Fortlcbcn, în Schriften aus dem Nachlass,

text porneşte însă de la o conferinţă pe care Scheler a ţinut-o în 1914 (dar fragmentele ce o compun au fost scrise între anii 1911 – 1916 şi 1922 – 23) şi la care Scheler face de mai multe ori referinţă în diverse note de subsol ale lucrării *Formalismul în eticii şi etica materialii a valorilor*, publicată în 1916[458][459]. Cum conferinţa a fost publicată în două rânduri (în 1914 şi în 1916), putem presupune că poziţia lui Scheler îi era bine cunoscută lui Heidegger, fapt care ar justifica o dată în plus confruntarea dintre poziţiile celor doi filosofi în privinţa fenomenului morţii. Nu este, de altfel, lipsit de importanţă faptul că Scheler plănuia de altfel în aceşti ani să scrie chiar o lucrare autonomă dedicată fenomenului morţii, intitulată *Der Sinn des Todes*. Textul la care ne vom referi – *Tod und Fortleben* – nu este însă foarte sistematic, el constituind poate doar o schiţă a proiectatei lucrări. Oricum, chiar şi cu această notă de provizoriu, acest text ne poate lăsa să înţelegem care erau reperele fundamentale ale reflecţiei scheleriene privitoare la moarte şi să deducem care ar fi putut fi elementele care l-ar fi stimulat (dacă nu chiar influenţat) pe Heidegger, în analiza pe care el o propune în *Sein und Zeii* asupra faptului de a fi întru moarte.

După cum arată titlul, expunerea lui Scheler vizează tema morţii din perspectiva supravieţuirii. Interogaţia sa vizează de fapt modul în care omul modern, cel al civilizaţiei occidentale, se raportează la acest fapt. Mai limpede spus, este vorba de a arăta de ce omul occidental a încetat să mai creadă în supravieţuire şi care sunt „motivele ultime ale declinului credinţei în nemurire”[460]. Această credinţă în nemurire depinde, afirmă Scheler, de

---

Band I, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1986, pp. Am consultat de asemenea traducerea franceză, adeseori corijabilă, a lui Michel Dupuy, Mort et survie. Aubier, Montaigne, 1952.

458 Vezi nota editorială în Max Scheler, Schriften aus dem Nachlass, Band I, op.cit., p. 510.

459 Idem, p. 522, nota editorului la pagina 53 rândul 22.

460 Max Schp.u:r, Text und Fortlcben, p. 15: „letzte Gründe für das Sinken des Glaubens an die Unsterblichkeit".

„modul în care omul modern îşi aduce în intuiţie şi în experienţă propria viaţă şi moarte”[461]. Căci, continuă filosoful german, credinţa în nemurire nu depinde de cum îşi reprezintă omul modern supravieţuirea (*Fortleben*), ci de atitudinea sa faţă de moartea însăşi[462]. Or, ceea ce semnalează în cele din urmă Scheler este faptul că „omul modern […] nu mai vede clar moartea în faţa lui [ei s*ein*en *Tod nic*ht *meh*r *ans*c*haulich vor sic*h *sient], p*entru că el nu mai trăieşte «în prezenţa morţii» [ei n*icht meh*r *«an*ge*sichts des Tod*es *leb*t*»], p*entru că neagă nucleul [Kan] *şi* esenţa morţii [Wese*n des Tode*s*]”.*[463]

Iată deci o tematică aparent apropiată de cea heideggeriană: raportul cu propria moarte este unul alienat şi se impune sarcina de a obţine un raport autentic cu aceasta. Problema este, într-adevăr, cum trebuie concepută moartea şi cum se poate obţine autenticitatea raportului cu ea. Aici, Scheler şi Heidegger vor avea răspunsuri distincte. Vom putea însă întâlni în textul schelerian şi o serie de elemente şi de tematici învecinate cu problematizarea heideggeriană a fenomenului morţii. Unele vor fi criticate, altele vor fi preluate tacit, altele vor fi pur şi simplu prezente în câmpul de discurs heideggerian. Acestea toate ne lasă să presupunem că Scheler este unul dintre partenerii de discuţie, nenumit explicit, ce populează spaţiul dezbaterii heideggeriene privind fenomenul morţii. Vom încerca în cele ce urmează să schiţăm tematizările paralele şi să indicăm punctele de disjuncţie dintre înţelegerea schelerianã şi cea heideggeriană a morţii.

O luare existenţială de poziţie vs. O *interpretare ontologică*. Trebuie menţionat dintru început, ca o primă delimitare, că Heidegger nu se va arăta deloc interesat de tema supravieţuirii sau a nemuririi, analiza sa mărginindu-se, după cum o mărturiseşte, la „lumea de aici”. Analitica

461 Ibidem: „wie gerade der modeme Mensch sein Leben und seinen Tod sich selbst zur Anschauung und zur Erfahrung bringt".

462 Ibidem: „das Verhältnis des modernen Mensch zum Tode selbst".

463 Ibidem.

ontologică a morţii se vrea a fi perfect neutră, adică nu vrea să asume nicio poziţie *existenţială* faţă de moarte (*keine existenzielle Stellungnahme zum Tode*), situându-se astfel înaintea oricărei consideraţii ontice privind „soarta postumă" a De? se //i-ului.

Dacă moartea este determinată ca „sfârşit" al Dnse/n-ului, în speţă al faptului-de-a-fi-in-lume, aceasta nu implică nicio decizie ontică în ce priveşte întrebarea dacă „după moarte" [*nach dein Tode* J o altă fiinţă, superioară sau inferioară, este posibilă, dacă *Dasein*-ul „continuă să trăiască" [*fortlebt*] sau dacă, „supravieţuindu-şi „[*überdauemd*] sieşi, el este „nemuritor" [*unsterblich*]?

Astfel, în timp ce analiza lui Scheler este motivată de întrebarea privind raţiunile dispariţiei credinţei în *nemurire* (punctul de plecare al unei reflecţii fiind întotdeauna determinant pentru traiectoria şi posibilităţile acesteia), Heidegger afirmă că orice posibilă discuţie referitoare la „lumea de dincolo" trebuie precedată şi întemeiată de o analitică imanent-ontologică a finitudinii. Astfel, el pare că îi adresează (şi) lui Scheler următoarele rânduri: [464]

Pentru ca întrebarea privitoare la *ce este după moarte* să aibă sens şi îndreptăţire – şi să fie totodată asigurată metodologic – trebuie ca moartea să fie concepută în esenţa ei ontologică deplină. […] Interpretarea ontologică a morţii, care rămâne la lumea de aici, trece înaintea oricărei speculaţii ontice privind „lumea de dincolo".[465]

Heidegger pare de altfel destul de sceptic în privinţa unei astfel de reflecţii privind „lumea de dincolo" (*Jenseits*), îndoindu-se chiar de posibilitatea unei interogaţii teoretice în această privinţă: „Dacă o astfel de întrebare este posibilă din punct de vedere *teoretic* nu se va decide aici."[466] Scheler, în schimb, afirmă că omul modern nu mai crede în supravieţuire sau într-o victorie

464» SuZ, pp. 247-248.

465 SuZ, p. 248.

4661 9 SuZ, p. 248.

asupra morţii prin supravieţuire (*Übenvindung des Todes im Fortleben*) deoarece el nu mai cunoaşte moartea ca atare, deoarece „o refulează din zona clară a conştiinţei" (*aus der klaren Zone seines Beioußstseins zurückdrängt*). Afirmaţia implicit-consecventă ar fi aşadar că o cunoaştere autentică a morţii proprii ar conduce automat la credinţa în nemurire. Pentru Scheler, problema (pe care nu o vom dezbate aici) ar fi aceea de a arăta dacă poate exista o independenţă esenţială a persoanei în raport cu viaţa organică, adică dacă există legi eidetice ale actelor persoanei (sesizarea intuitivă, gândirea, simţirea, iubirea sau ura) care să fie independente de legile eidetice ale întregii vieţi, astfel încât transformarea corpului viu în cadavru să nu implice în mod automat dispariţia persoanei, inexistenţa sau non-existenţa ei[467].

Cunoaşterea morţii. În prima parte a textului lui Scheler – intitulată *Wesen und Erkenninistheorie des Todes* – filosoful propune o investigaţie concret existenţială, lucru care va face cu putinţă o serie de puncte comune cu poziţia heideggeriană. Important este, de asemenea, faptul că Scheler încearcă să tematizeze moartea în mod esenţial, ca întrebare privitoare la *esenţa* morţii.

Scheler va ataca trei probleme înlănţuite: ce este moartea; cum ne este ea dată şi ce tip de certitudine avem despre moarte[468]. Dintru început, este criticată viziunea

467 Max Scheler, Tod und Fortlcbcn, p. 36 sq. Heidegger va ataca de altfel în Sein und Zeit şi legitimitatea fenomenologică a conceptului de persoană, situându-1 în descendenţa problemei cgo-ului şi a subiectului pe care ontologia fundamentală trebuie să le supună destruc- ţiei fenomenologice. Cf. SuZ, p. 22: „In cursul acestei istorii sunt luate în consideraţie anumite domenii privilegiate ale fiinţei, ele ajungând chiar să călăuzească întreaga problematică: ego cogito al lui Descartes, subiectul, eul, raţiunea, spiritul, persoana. Toate aceste domenii rămân neinterogate în privinţa fiinţei şi a structurii fiinţei lor, tocmai

468p entru că întrebarea privitoare la fiinţă a fost cu desăvârşire omisă." Cf. de asemenea, SuZ, p. 46: „[...] ce trebuie înţeles în chip pozitiv prin- tr-o fiinţă nereificată a subiectului, sufletului, conştiinţei, spiritului, persoanei. Toţi aceşti termeni numesc domenii de fenomene determinate şi care «pot fi modelate»; stupefiant este însă că, atunci

curentă conform căreia cunoaşterea pe care o avem asupra morţii este rezultatul experienţei externe – fondate pe observaţie şi inducţie (*Beobactung und Induktion*) – a morţii celorlalţi (*äußere Erfahrung vom Sterben der anderen Menschen*). Conceptul de moarte, în această viziune, este un concept generic extras în mod empiric dintr-o multiplicitate de cazuri particulare. Tocmai acestui lucru i se opune Scheler, în încercarea de a scoate moartea de sub imperiul empiriei şi, prin urmare, şi cunoaşterea ei de sub cupola certitudinii empirice. El afirmă că certitudinea (*Gewißheit*) morţii proprii nu este fondată nici pe observarea morţii celorlalţi, nici pe sesizarea proceselor de *corruptio* din lumea ambiantă, naturală şi animală, nici pe sesizarea urmelor de îmbătrânire şi degradare fiziologică, nici pe compararea diverselor faze ale vieţii noastre. Dimpotrivă, afirmă Scheler, această certitudine „este deja prezentă în *orice* «fază a vieţii», oricât de restrânsă, şi în *structura* experienţei sale”[469]. Scheler împinge lucrurile şi mai departe, afirmând că „moartea este un *apriori* pentru orice observaţie şi experienţă inductivă privitoare la conţinutul schimbător al oricărui

când îi folosim, nu simţim nevoia de a ne întreba în privinţa fiinţei fiinţării pe care o desemnăm astfel." Vezi, în sfârşit, SmZ, p. 47: „Interpretările personalităţii făcute de Husserl şi Scheler, cu toate că diferă din punctul de vedere al interogării pe care o pun în joc, al realizării lor şi al orientării pe care o are concepţia lor despre lume, coincid în negativ prin aceea că nu îşi mai pun întrebarea privitoare la «faptul-dc- a-fi-persoană». Dacă alegem interpretarea lui Scheler ca exemplu, o facem nu numai pentru că ea ne stă la dispoziţie, ci deoarece Scheler accentuează ca atare în chip explicit faptul-de-a-fi-persoană şi caută să-l determine pe calea unei delimitări a fiinţei specifice a actelor prin contrast cu orice «realitate psihică». Persoana, potrivit lui Scheler, nu poate niciodată să fie gândită ca un lucru sau ca o substanţă, ea «este dimpotrivă ceea ce este trăit în mod simultan, în nemijlocitul său, ca imitate a trăirii, şi nicidecum un lucru doar gândit în urma şi în afara trăitului nemijlocit». Persoana nu este o fiinţă reică substanţială. în plus, fiinţa persoanei nu poate să se reducă la un subiect alcătuit din acte raţionale care urmează anumite legi."
Max Scheler, Tod und Fortleben, p. 16.

469 Ibidem: „sie liegt schon in jeder noch so kleinen «Lebensphase» und ihrer Erfahrungsstri/tiur".

proces vital real”[470].

Iată, într-adevăr, mai multe afirmaţii compatibile cu discursul heideggerian, şi mai ales cu intenţia acestuia: aceea de a conferi morţii o funcţie ontologic-transcendentală, aşadar apriorică, sustrasă dominaţiei empiricului. Ideea că singura cunoaştere pe care o putem avea în privinţa morţii provine din experimentarea şi observarea morţii celorlalţi este contestată deopotrivă şi de Heidegger, ale cărui eforturi vor fi îndreptate către punerea în lumină a unei anumite „cunoaşteri” speciale, non-cognitive, a morţii proprii, ce se fundează în experienţa radicală şi plină de sens a angoasei, în faţa propriului fapt-de-a-fi-întru-moarte.

Cu toate acestea, trebuie remarcată o primă diferenţă terminologică: Heidegger nu va vorbi de cunoaşterea morţii (*Wissen des Todes*), ci de înţelegerea ei. Pentru Heidegger, orice cunoaştere şi orice ştiinţă se întemeiază m şi este derivată din existenţialul fundamental al înţelegerii (*Verstehen*). Problema nu este aceea a unei cunoaşteri teoretice a morţii (Scheler foloseşte de altfel termenul extrem de tehnic de *Erkenninistheorie*), ci a unei înţelegeri existenţial-ontologice a ei, una care se înrădăcinează într-o preînţelegere preontologic-existenţielă a propriului fapt de a fi întru sfârşit, în viaţa factică, în existenţa proprie concretă. Raportul cu moartea proprie ca posibilitate extremă a propriei existenţe nu va fi aşadar un raport de cunoaştere teoretică, ci unul de înţelegere existenţială.

Însă cum respinge Heidegger ideea de *cunoaştere* a morţii, ca moarte a celuilalt? După cum am văzut mai devreme, în paragraful 46, Heidegger începe prin „a da cuvântul” „simţului comun” (strategie recurentă de altfel), tocmai pentru a-l putea deconstrui ulterior. Acesta porneşte de la constatarea unei imposibilităţi a Dasem-ului de a experimenta moartea proprie, ca pe un fapt concret

---

470 Idem, p. 18: ‚4er Tod ist ein Apriori für alle bcobactende, induktive Erfahrung von dem wechselnden Gehalt eines jeden realen Lebensprozesses."

de experienţă. Nu putem avea o înţelegere sau o cunoaştere *de facto* a morţii proprii, deoarece nu o putem experimenta ca atare, căci, odată ce o experimentăm, existenţa noastră este încheiată. Heidegger arată de altfel că această imposibilitate nu este deloc întâmplătoare sau accidentală, ci este fundată în însăşi constituţia ontologică a fiinţării care noi suntem: aspectul viitorial, întotdeauna deschis, mereu „pe drum", al existenţei proprii este un moment fundamental al constituţiei de fiinţă a Dasezn-ului, un moment pe care Heidegger îl desemnează terminologic prin expresia *Sichvorweg sein*: faptul de a fi înaintea sa.

Acest moment structural al grijii (*Strukturmoment der Sorge*) spune fără ocolişuri că în *Dasein*, mereu, ceva *urmează încă să fie* [etwas ausstent], iar acest ceva, ca putinţă-de-a-ţi a lui însuşi [a/s *Seinkönnen seiner selbst*], nu a devenit încă „efectiv" [„*wirklich*"]. În esenţa constituţiei fundamentale a Dfisem-ului rezidă aşadar o*n*ei *împlinire constantă* [ständige Unabgeschlossenheit]. Neintegralitatea [*Unganzheit*] înseamnă un rest [*Ausstand*] în ce priveşte putinţa-de-a-ţi.[471]

Acest rest sau excedent (*Ausstand*) care împiedică integralitatea este temeiul imposibilităţii unei *experienţe* (şi deci şi a unei *cunoaşteri*) a morţii proprii. Ceea ce fusese deja afirmat de Epicur („cât timp eu exist, moartea nu este, iar când vine moartea eu nu mai sunt") este reluat de Heidegger, reformulat în termenii unei ontologii a fiinţării umane.

De îndată totuşi ce *Dasein*-ul „există" în aşa fel încât în el nu tw mai află pur şi simplu niciun rest, atunci el a devenit deja prin aceasta un a-nu-mai-fi-aid [*Nicht-mehr-da-sein*]. Suprimarea restului său de fiinţă [*Behebung des Seinsausstandes*] înseamnă anihilarea fiinţei sale [*Vernichtung seines Seins*). Câtă vremu Deisem-ul *este* ca fiinţare, el nu şi-a atins niciodată „întregimea" [*Gänze*] sa. Însă în cazul că el o dobândeşte, atunci acest câştig devine pur şi simplu pierderea faptului-de-a-fi-în-lume [*Verlust des Inder-Welt-seins*]. El nu mai este atunci niciodată

471 SuZ, p. 236.

experimentabil *ca fiinţare* [als Seiendes (…) erfa*hrbar]*.[472]

Dacă „experienţa" este singurul temei al unei posibile înţelegeri a morţii, şi dacă experienţa este imposibilă, rezultă de aici că nu putem avea nicicând o înţelegere autentică a morţii. Această exigenţă este de altfel în deplină concordanţă cu orientarea fenomenologică pe care Heidegger o asumă, o exigenţă conform căreia singura sursă legitimă de sens este ceea ce se dă în experienţă. În absenţa unei experienţe genuine, orice cunoaştere şi înţelegere este imposibilă.

Când *Dasein*-ul îşi atinge „întregimea" [*der Gänze*] prin moarte, el îşi pierde totodată fiinţa locului său de deschidere [*Verlust des Seins des Da*], Trecerea [*Übergang*] la faptul-de-a-nu-mai-fi*dasein* [*Nichtmehrdasein*] îi retrage *Dasein*-ului tocmai posibilitatea de a experimenta această trecere [*diese Übergang zu erfahren*] şi de a o înţelege ca pe ceva care a fost experimentat [a/s *erfahrenen zu verstehen*].[473]

După cum am văzut, acest punct pare a anunţa o veritabilă aporie: imposibilitatea unei experienţe a morţii proprii conduce la imposibilitatea unei înţelegeri a morţii în genere; imposibilitatea înţelegerii morţii zădărniceşte însă orice posibilitate de a construi un concept al totalităţii *Dasein*-ului; iar în lipsa unui astfel de concept elaborat, analitica existenţială îşi pierde originaritatea şi, astfel, şi legitimitatea de ontologie fundamentală. În faţa unei asemenea aporii, Heidegger va discuta în paragraful 47 putinţa de a experimenta moartea celorlalţi (*die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen*), înlivbându-se dacă moartea celorlalţi ne poate oferi cu adevărat n cunoaştere şi o înţelegere a morţii, ca ceva obiectiv accesibil. Într-adevăr, dacă cunoaşterea morţii nu îşi poate avea surim în moartea proprie, neexperimentabilă şi inaccesibilă comprehensiunii, oare nu cumva moartea celorlalţi poate nervi drept sursă a acestei cunoaşteri?

Desigur, un astfel de lucru [experienţa morţii proprii,

472 Ibidem.

4737 SuZ, p. 237.

n. n.] este refuzat fiecărui *Dasein* în raport cu el însuşi. Şi atunci cu atât mai mult „se impune" moartea celorlalţi. Ajungerea la sfârşit [*Beendigung*] a *Dasein-ului* devine astfel „obiectiv" accesibilă [„*objektiv*" *zugänglich*]. *Dasein*-ul poate – şi asta în primul rând pentru că el este esenţial fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalţi – să obţină o experienţă a morţii [cine *Erfahrung vom Tode geiuinnen*], Faptul acesta, că moartea este dată „în mod obiectiv" [„*objektive*" *Gegebenheit des Todes*], trebuie atunci să facă posibilă o delimitare ontologică a integralităţii Dnse/n-ului [*cine ontologische Umgrenzung des Daseinsganzheit ermöglichen*].*18*

După cum ne putem aştepta, Heidegger atacă acest subiect tocmai pentru a-l putea respinge mai bine. Ca şi Scheler, Heidegger se opune ideii că moartea celorlalţi, experienţa empirică a acesteia şi certitudinea ce o poate însoţi, este sursa de sens pentru înţelegerea finitudinii Dasein-ului. Cunoaşterea pe care o putem obţine din faptul morţii celuilalt nu este decât o cunoaştere derivată, o informaţie exterioară faptului însuşi pe care îl sesizează, o perspectivă privată de orice caracter genuin. Desigur, stă în putinţa noastră de a fi alături de celălalt în moartea sa, însă moartea celuilalt şi faptul lui de a muri este „experimentat" de celălalt şi doar de el, mie rămânându-mi radical inaccesibil. Faptul de a muri al celuilalt îmi este aşadar la fel de inaccesibil ca şi propriul meu fapt de a muri. Ceea ce îmi este accesibil, este doar „exteriorizarea" acestui fapt de a muri, nicidecum acest fapt genuin însuşi. Or tocmai sensul acestui fapt genuin însuşi este cel care interesează analitica Dasein-ului:

Întrebarea vizează sensul ontologic al faptului-de-a-muri pen «tru cel ce moare şi aceasta ca posibilitate de fiinţă a fiinţei *sale*, şi nu modul în care defunctul este şi continuă o vreme să fie în «olaltă cu cei rămaşi în viaţă. Ideea de a lua moartea, aşa cum este ea experimentată prin ceilalţi, ca temă pentru analiza sfâr* şitului *Dasein*-ului şi a integralităţii sale nu poate oferi nici on «tic şi nici

ontologic ceea ce ea pretinde că poate să ofere.[474]

Aşadar, pentru Heidegger, moartea celuilalt nu poate fi nici experimentată, nici cunoscută, nici înţeleasă în ea însăşi. Iar dacă moartea proprie poate fi înţeleasă, acesta se petrece într-un mod determinat, net distinct de cunoaşterea „obiectivă" şi de experimentarea factică. În cazul Dasem-ului, nu poate fi vorba de o cunoaştere despre moarte, ci de o înţelegere existenţială a ei. Faptul că Scheler vorbeşte despre „cunoaştere" nu arată decât că este încă tributar unei tradiţii filosofice ce s-a îndepărtat în mod fatal de nivelul genuin al vieţii factice.

Moartea ca element constitutiv. Putem identifica încă o idee care ne permite să trasăm o paralelă între discursul lui Scheler şi cel heideggerian: moartea nu este un element oarecare al existenţei umane, ci este un moment constitutiv al fiinţei acestei fiinţări. Pentru Heidegger, această idee se traduce în faptul că moartea nu este în primul rând un eveniment al sfârşitului existenţei, d, interpretată ca fapt-de-a-fi-întrumoarte (*Sein zum Tode*), este ridicată la rangul de structură existenţială a Dasem-ului, acordându-i-se o statură apriorică, transcendentală. Moartea face parte din constituţia de fiinţă a Dasem-ului, precedând, ca o atare structură ontologică, orice concretizare ontică a sfârşitului. Moartea este avută în vedere ca o *posibilitate*, şi nu ca una oarecare, ci ca posibilitate extremă (*äußerste Möglichkeit*) a existenţei Dasem-ului, o fiinţare esenţialmente determinată prin aceea că este putinţă-de-a-ţi (*Seinkönnen*). Astfel, Heidegger vorbeşte de „necesitatea de a interpreta fenomenul morţii ca fapt-de-a-fiântru-sfârşit, pornind de la constituţia fundamentală a *Dasein*-u-Lui"[475], iar faptul-de-

474 SuZ, p. 239. Vezi şi p. 240: „S-a arătat faptul că moartea este un fenomen existenţial. Acest lucru face ca cercetarea să se orienteze într-o direcţie pur existenţială, luându-şi ca reper Dasein-ul de fiecare dată propriu. Pentru analiza morţii ca fapt-de-a-muri nu ne rămân decât două posibilităţi: fie să construim un concept pur existential al acestui fenomen, fie să renunţăm la înţelegerea lui ontologică."

475 SuZ, p. 249.

a-fi-întru-moarte se întemeiază în structura grijii (*Sorge*), adică în constituţia fundamentală a Dasem-ului înţeles ca fapt de a fi în lume (*Inder-Welt-sein*). Problema unui posibil fapt-de-a-fi-întreg (*Ganzsein*) al fiinţării care suntem de fiecare dată noi înşine este legitimă numai dacă grija, în calitatea ei de constituţie fundamentală (*Grundverfassung*) a Dfisem-ului, este „strâns legată" („*zusammenhängt*") de moarte în calitatea ei de posibilitate extremă a acestei fiinţări[476].

Într-un mod similar, şi pentru Scheler moartea are un statut constitutiv. Cu toate acestea, Scheler nu va discuta problema morţii în termeni ontologici. Pentru el, „ideea morţii aparţine elementelor constitutive [*konstitutive Elemente*] conştiinţei noastre"[477].

Observăm deci că orizontul în care se mişcă problematica schelerianã a morţii este cel al *conştiinţei*, iar acesta ar fi un prim dezacord pe care Heidegger l-ar semnala. După cum ştim, pentru Heidegger, ideea de conştiinţă este mult prea încărcată de aluviuni metafizice neclarificate pentru a mai putea fi întrebuinţată într-o explorare fenomenologică radicală; pentru Heidegger, raportul fundamental nu este cel dintre moarte şi conştiinţă, ci acela dintre moarte şi existenţă.

Presupoziţia lui Scheler este însă că moartea e unul dintre „elementele fundamentale ale experienţei [*Grundelementen der Erfahrung*]". Ca atare, ea este foarte greu accesibilă unei „intuiţii izolate [*isolierte Anschauung*]"[478]. Dacă moartea nu este în primul rând evenimentul final al vieţii (decesul factic), „existenţa" subtilă a acesteia în însăşi inima vieţii ar trebui cumva identificată. Prima cale pe care o propune Scheler pentru a surprinde „moartea" – acest „element fundamental" al vieţii, acest „element constitutiv" al conştiinţei – este un procedeu abstractly. Este vorba, cum îl numeşte el, de un „experiment de gândire [*Gedankenexperinicul*]": pornind

476 SuZ, p. 259.

477 Max Scheler, Tod und Fortleben, p. 17.

478 Ibidem.

de la un obiect dat în stare naturală, îl considerăm făcând abstracţie de un element constitutiv care îi este propriu (în cazul nostru: pornind de la obiectul „om", facem abstracţie de moartea sa); iar după ce facem această experienţă mentală, comparăm restul experienţei noastre – deci viaţa căreia i s-a suspendat, ca într-o reducţie, moartea – cu conţinutul experienţei naive anterioare sau a experienţei normale (existenţa muritoare). Concluzia lui Scheler este că vom remarca o diferenţă singulară între cei doi termeni precum şi plusul de conţinut intuitiv pe care îl avea experienţa naivă.

După cum ne putem aştepta, un astfel de procedeu teoretic, întâlnit în filosofia clasică de la Descartes la Husserl şi consistând în a suspenda anumite aspecte ale unui fenomen tocmai pentru a surprinde mai bine valoarea lor pentru respectivul fenomen, nu ar fi avut cum să primească acordul lui Heidegger. Mai ales fiind vorba de moarte, acest joc mental „matematic" (scădem din *x* pe y, comparăm apoi „*x*-*y*" cu *x* şi aflăm astfel valoarea lui y), nu putea să îi pară foarte convingător şi nici foarte fenomenologic. Pentru Heidegger niciun fel de calcul (fie el matematic sau reductiv) nu ar putea pune în lumină existenţa muritoare. Modul în care Dasem-ul are cu adevărat acces la moartea proprie nu este cognitiv, ci eminamente afectiv, aşadar non-teoretic: fenomenul fundamental al angoasei revelează *Dasein*-ului existenţa sa întru moarte, iar *Dasein*-ul se proiectează pe sine, prin înţelegerea existenţială, asupra posibilităţii sale celei mai proprii, premergând întru ea.

Mai mult, Scheler înţelege moartea ca element constitutiv nu doar al conştiinţei umane, ci şi al tuturor conştiinţelor vitale24. Din perspectivă heideggeriană, acest lucru ar complica o dată în plus situaţia. Căci, după cum am văzut, analitica ontologică a morţii este ferm îndreptată împotriva aluviunilor vitaliste şi biologizante în filosofie. Mai mult, Heidegger afirmă net că există o diferenţă abisală între moartea ce aparţine *Dasein*-ului şi sfârşitul specific vieţuitoarelor, pe care îl determină

terminologic drept pieire (Verendeni[479]. Pentru Scheler însă, pare că, dincolo de diferenţele ce pot fi afirmate între moartea umană şi cea animală, există o continuitate firească, şi fenomenală şi problematică. Această continuitate sau omogenitate provine tocmai din presupoziţia de bază a lui Scheler, o presupoziţie masiv criticată de Heidegger, anume că problema morţii trebuie rezolvată în termenii problemei vieţii (în timp ce pentru Heidegger ea trebui rezolvată în termeni de existenţă şi timp, deci de ontologie fundamentală). Pe de altă parte, conceptul de viaţă pe care îl întrebuinţează Scheler nu este folosit nici măcar într-un sens specific filosofiei vieţii (ca viaţă umană, istorică, creatoare de valori, în orizontul spiritului), ci într-o cheie vitalist-biologică, naturalistă. Astfel, întrebându-se ce cunoaştere (*Wissen*) putem avea despre moartea proprie şi sub ce formă esenţa morţii (Wiesen *des Todes*) se prezintă în experienţa externă pe care o avem în privinţa fenomenelor vitale (*Lebenserscheinungen*), Scheler va răspunde fără rezerve că aceste întrebări presupun elaborarea unei „filosofii a vieţii organice [*cine Philosophie des organischen Lebens*]". (Prin urmare, din perspectiva lui Heidegger, poziţia teoretică a lui Scheler în privinţa conceptului de viaţă ar fi mult în urma aceleia a unui Dilthey, de exemplu[480]). Iată un citat care ilustrează modul în care Scheler înţelege ideea de viaţă:

> Ceea ce numim „viaţă" în sens biologic [„*Leben*" *im biologischen*
>
> *Sinne*] ni se arată ca un unic şi acelaşi fapt [*ein und derselbe*
>
> *Tatbestand*] ce comportă *două* modalităţi [Weisen]: ca

---

479 Cf. ultimul capitol al secţiunii precedente.

480 Am plasat poziţia lui Heidegger cu privire la fenomenul vieţii în istoria ramificată a conceptului de viaţă în articolul nostru „Heidegger, la polysémie de la vie et son histoire", in Ion Copoeru & Alexander Schnell (eds.), Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2006, pp. 85-106.

un grup de *fenomene* singulare *de ordinul formei şi al mişcării* [Form und Bewegungsphänomene] *în percepţia externă* a oamenilor, animalelor şi plantelor, *şi* ca un *proces* [*Prozeß*] dat într-un *tip* special *de conştiinţă* [Bewußtseinsart] ce se desfăşoară într-o constantă esenţial „prezentă" [*wesenhaft „gegenwärigen" Konstante*], în „trupul" [*Leib*] dat, ca fundal [*Hintergrund*] al tuturor impresiilor organice [*Organepţindungen*], într-un tip specific de conştiinţă.[481]

Aşadar, în raport cu viaţa astfel determinată, moartea va fi afirmată ca un element constitutiv, esenţial. Acest enunţ general şi întrucâtva indeterminat va fi explicitat pe parcursul acestui text schelerian. Să urmărim însă cum anume va justifica Scheler acest statut privilegiat al morţii şi ce alte intersecţii sau disjuncţii posibile am putea identifica în raport cu poziţia heideggeriană.

Moarte şi sfârşit. Fără a rămâne la o poziţie strict biologizantă, Scheler încearcă să descifreze tocmai structura şi esenţa vieţii. Dincolo de orice particularităţi, structura şi esenţa vieţii trebuie să fie aceleaşi atât la om cât şi la celelalte vieţuitoare (*Lebewesen*), nu doar cele existente, ci şi cele posibile. Procedeul pe care pare să îl pună la lucru Scheler este unul fenomenologic husserlian: din multiplicitatea modurilor şi tipurilor de viaţă reale şi posibile, prin „variaţie eidetică", accedem la ei dos-ul vieţii ca atare, la ideea de viaţă, la esenţa vieţii. Pornind de la această esenţă, se pune problema de a localiza sensul morţii: „Trebuie să sesizăm cu acurateţe această structură [a vieţii], eliberată de orice accesoriu individual şi să vedem dacă nu cumva *esenţa morţii* este *deja cuprinsă în* ea."[482] Esenţa morţii, pare a fi teza lui Scheler, este într-adevăr cuprinsă în esenţa vieţii.

Cu adevărat, moartea nu se află doar la sfârşitul acestui proces [*am Ende des Prozesses*]; la sfârşit se află doar *realizarea* mai mult sau mai puţin *accidentală* [*zußllige Realisierung*] a „esenţei" „moarte" *l „Wesen"*

481 Max Scheler, Tod und Fortleben, p. 18.

482 Ibidem.

„*Tod*”). La sfârşit nu aflăm purul „ce” [*das reine Was*] al morţii înseşi, ci numai faptul accidental de a muri [*zufälliges Gestorbenwerden*], actualizarea sa [*seine Verwirklichung*] de către cutare sau cutare individ[483].

În acest sens, Scheler concepe moartea ca pe un „*apriori* pentru orice observaţie şi experienţă inductivă referitoare la conţinutul schimbător al fiecărui proces vital real”. Astfel, dacă moartea nu este redusă la un simplu eveniment al încetării vieţii, d este pusă în însuşi nudeul acestei vieţi, în structura sa constitutivă, atunci poziţia schelerianâ (chiar dacă punctul său de plecare este tributar unui biologism filosofic) devine cu adevărat interesantă pentru interpretarea heideggeriană a morţii. Într-adevăr, şi pentru Heidegger, faptul de a fi întru moarte constituie într-un anumit sens nudeul existenţial al Dssem-ului, în ipostaza autentirităţii sale posibile. Mai mult, şi Heidegger va realiza aceeaşi trecere, de la moartea ca sfârşit, la moartea ca fapt de a *fi întru* sfârşit. Pe de altă parte, faptul că Scheler întrebuinţează termeni precum „realizare” (*Realisierung*) sau „actualizare” (*Verwirklichung*), contestând reducerea morţii la o astfel de actualizare în sfârşit, deschide deja către conceperea morţii ca posibilitate, temă exploatată ontologic de Heidegger. În ceea ce-l priveşte pe Heidegger, el nu doar că va contesta reducerea morţii la o actualizare (la faptul de a fi la sfârşit al Dasem-ului), ci, mai mult, va afirma că posibilitatea morţii, ca fapt de a fi întru moarte de ordinul Dasem-ului, este o posibilitate care trebuie *păstrată ca posibilitate*: în timp ce posibilităţile concrete sunt întotdeauna întru actualizare, moartea ca posibilitate supremă trebuie văzută *doar ca posibilitate*, şi nicidecum ca posibilitate întru o actualizare[484].

---

483 Ibidem.

484 Si/Z, p. 261: „în chip evident, fiinţa întru moarte care face acum obiectul întrebării noastre nu poate avea caracterul faptului-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te prin preocupare în direcţia actualizării sale (besorgende Aus-sein auf seine Verwirklichung). Mai întâi că moartea ca posibil nu este un posibil de ordin al fiinţării-la-îndemână sau al fiin-

Moarte şi temporalitate. Ceea ce este interesant este că Scheler va aduce în discuţie în acest context tocmai problema timpului, fapt care ne va permite o altă paralelă între poziţia sa şi cea a lui Heidegger. El afirmă că structura oricărei faze punctuale din acest proces continuu al vieţii (*kontinuirlieber Lebensprozess*) şi structura conştiinţei interne (*innere Bewußtsein*) pe care o avem în privinţa vieţii sunt determinate prin trei dimensiuni sau extensii (*Erstreckungen*): faptul de a fi imediat prezent (*unmitellbares Gegenwärtigsein*), imediat trecut (*Vergangensein*) şi imediat viitor (*Zukünftigsein*) al ceva. Acestor extensiuni[485] le corespund trei tipuri de acte: percepţia imediată (*unmittelbares Wahrnehmen*), amintirea imediată (*unmittelbares Erinnern*) şi aşteptarea imediată (*unmittelbares Enoarten*). Desigur, nu este dificil să intuim că discuţia schelerianã se desfăşoară într-un cadru husserlian, în dinamica dintre retenţie şi pretenţie ce este constitutivă percepţiei[486].

ţării-simplu-prezente (kein mögliches Zuhandencs oder Vorhandenes), ci
o posibilitate de fiinţă (Seinsmöglichkeil) a Dasein-u\ui. Apoi, a te preocupa de actualizarea acestui posibil ar fi totuna cu provocarea decesului. însă în felul acesta Dascin-ul şi-ar sustrage tocmai terenul necesar pentru o fiinţă care, existând, este întru moarte."

485 Şi Heidegger va folosi termenul de Erstreckung (extensie), dar îi va acorda alt sens: el va vorbi despre „extensia dintre naştere şi moarte" (SuZ, pp. 373-375), şi va folosi termenul de Erstreckthcit (extensiune) pentru a delimita fenomenul istoricităţii Drtscm-ului. însă cele trei extensii pe care le invocă aici Scheler, vor fi determinate de Heidegger drept cele trei eestaze ale temporalităţii.

486 Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins au fost publicate doar în 1928, sub îngrijirea lui Heidegger, însă textele datează din anii 1904-1905 şi 1910, fapt care - dată fiind strânsa colaborare dintre Scheler şi Husserl - poate justifica presupoziţia noastră că Scheler era la curent cu dezvoltările fenomenologiei husserliene. Următorul pasaj arată o dată în plus că lexicul pe care îl foloseşte Scheler este husserlian: „în orice sesizare [Auffassung] a unui lucru, a unui eveniment [Vorgang], a unei mişcări [Bewegung], a unei transformări a naturii [Verändcrund der Natur], precum şi a oricărei experienţe interne [innere Erfahrung] a ceea ce numim trăire psihică [psychische Erlebnis], există aceste trei extensiuni, care sunt învăluite

Timpul este aşadar structura intimă a vieţii, aşa cum o concepe Scheler.

Întrebarea este cum va reuşi Scheler să pună în lumină raportul dintre moarte şi timp, în aşa fel încât esenţa morţii să facă parte, prin intermediul timpului, din esenţa vieţii. Raţionamentul lui Scheler este următorul: în măsura în care fiecare moment al vieţii (fiecare moment vital) este structurat de cele trei extensiuni (prezentul, trecutul şi viitorul imediate), aceste trei extensiuni configurează şi o anumită direcţie (*Richtung*) a experienţei trăite, în sensul că „întinderea conţinutului în extensia trecutului (*Umflang des Gehalts* in der *Erstreckung des Vergangenheit*) ” creşte din ce în ce mai mult, în timp ce „întinderea conţinutului în extensia viitorului imediat se va micşora”; prezentul va fi astfel din ce în ce mai „comprimat”(*zusammengepreßt*) între întinderile temporale ale trecutului şi viitorului. Prezentul este astfel strâns între influenţa sau „efectivitatea trecută” a trecutului (*Nachwirksamkeit* – cu capitalul memoriei şi amintirii) care creşte „cu timpul” şi efectivitatea anticipativă a viitorului (*Vonuirksamkeit* – cu suma proiectelor şi aşteptărilor noastre) care, „cu timpul”, scade. Orice moment al vieţii este o continuă modificare a acestor „întinderi a extensiilor”, având această tendinţă a orientării (*Richtungtendenz*): o creştere a volumului trecutului *în detrimentul* volumului viitorului.

După Scheler, tocmai conştiinţa acestei orientări, a acestei diferenţe şi modificări treptate, stă la baza conştiinţei propriei morţi. Trăirea orientării acestei schimbări (*Richtungerlebnis dieses Wechsels*) poate fi numită trăirea orientării către moarte (*Erlebnis des Todesrichtung*) [487][488]. Dacă întinderea extensiei viitorului

---

de actele ce le sunt corelative. Acestea din urmă sunt complet distincte de percepţia, amintirea sau aşteptarea mediate [mittellwreii], la care se ajunge

487p rin reproducere [Reproduktion] şi asociaţie [Assoziation]." (Max Sche- I.ER, Tod und Fortleben, p. 19)

488 Ibidem.

(*Umflang der Zukunfterstreckung*) tinde să devină nulă, prin această orientare a trăirii ni se dă astfel tocmai faptul de a muri al morţii naturale (*das Sterben des natürlichen Todes*) *3*. Astfel, donaţia sensului propriei morţi este prezentă în mod necesar în orice experienţă posibilă a vieţii proprii. (Scheler va aduce în discuţie şi fenomenul fundamental al îmbătrânirii – pe care nu îl mai analizăm aici). Astfel este demonstrat că esenţa morţii face parte, prin intermediul timpului – care este structura vieţii – din esenţa vieţii. Putem observa în acest context că ideea de orientare către moarte, de direcţionalitate, este compatibilă cu structura tendenţională a faptului de a fi întru moarte, cu premergerea (*Vorlanfen*) prin care Heidegger descrie această structură existenţială. Putem presupune, în acest sens, că există o anumită probabilitate ca această idee de tendinţă către moarte să fi constituit una dintre sursele de inspiraţie pentru Heidegger, atunci când a tematizat premergerea întru moarte. Astfel, după Scheler:

[mjoartea nu este o componentă pur empirică [*ein bloß empirischer Bestandteil*] a experienţei noastre, ci ea aparţine *esenţei* experienţei [ce *gehört zum* Wesen *der Erfahrung*] oricărei vieţi şi vieţii proprii, aceasta având o orientare către moarte [*die Richtung auf den Tod*], Moartea aparţine formei şi structurii în care orice viaţă, a noastră ca şi oricare alta, ne este dată, iar aceasta *din interior ca şi din exterior* [von innen und von außen]. Ea este un cadru [*ein Rahmen*] care nu se adaugă în mod accidental la imaginea unor procese psihice sau fiziologice independente, ci aparţine acestei imagini înseşi, şi fără de care imaginea unei *vieţi* n-ar exista[489].

După cum se poate uşor observa, argumentaţia lui Scheler induce o perspectivă matematizantă asupra temporalităţii, cu care Heidegger nu ar avea cum să fie de acord. Timpul unei vieţi, pe modelul clepsidrei, ar fi un tot. Pe măsură ce timpul trece, partea de jos a clepsidrei (ce reprezintă „ceea ce a trecut”) se îmbogăţeşte, în timp, iar

489 Idem, p. 22.

partea de sus a ei („viitorul”, „ce a mai rămas”) se micşorează, confirmtându-se anticipativ cu limita ultimă, sfârşitul. Prezentul este nişa strâmtă prin care trece „timpul” (nisipul), din viitor (partea de sus) în trecut (partea de jos). Întrebarea ar fi totuşi: care este, conform comparaţiei, în explicaţia schelerianã analogul „forţei gravitaţionale”, cea *datorită căreia* nisipul (timpul) „cade” (trece) de sus (din viitor) în jos (în trecut)? Chiar dacă nu omologhează acest timp interior cu timpul obiectiv (discuţie asupra căreia nu putem zăbovi aici), Scheler este ghidat de o perspectivă pe care Heidegger nu ar ezita să o califice drept falsificatoare. În repetate rânduri, Heidegger atrage atenţia asupra pericolului de a răstălmăci fiinţa *Dasein*-ului prin faptul de a o interpreta prin grilele şi categoriile fiinţării simplu-prezente (*Vorbandensein*). Or, a concepe timpul pe acest model al clepsidrei este poate marca cea mai frapantă a unei astfel de optici, pe care Heidegger nu încetează să o critice ori de câte ori are ocazia.

Rezumând, reflecţia lui Scheler despre moarte prezintă şi o serie de importante compatibilităţi filosofice cu analitica heideggeriană a faptului de a fi întru moarte. În primul rând este vorba de faptul că intenţia lui Scheler este una esenţială: aceea de a înţelege *esenţa* morţii; orientarea sa este de altfel fundamental filosofică, şi nu ştiinţifică (antropologică, sociologică sau biologică). În al doilea rând, Scheler consideră că moartea nu este reductibilă la simplul eveniment al sfârşitului unei vieţi. În al treilea rând, ea este constitutivă – ca finitudine, am putea zice – esenţei vieţii, ţinând de structura oricărei trăiri. În sfârşit, ea este strâns legată de problema temporalităţii, propunându-se ideea unei orientări către moarte, a unei direcţionalităţi dinamice. Între principalele disjuncţii ale perspectivei heideggeriene faţă de poziţia schelerianã, amintim întâi de toate aluviunile biologist-naturaliste ale problemei vieţii. În al doilea rând, este vorba de poziţia teoretizant-constructivă a lui Scheler: accentul pe conştiinţă, pe cunoaşterea morţii, şi

procedeele teoretice de a obţine un acces la aceasta. O altă problemă este legată de conceperea temporalităţii într-o manieră ce ţine, în ochii lui Heidegger, mai degrabă de o fiinţare simplu-prezentă decât de existenţa Dfisem-ului.

CAPITOLUL 2
HEIDEGGER ŞI JASPERS

Karl Jaspers (1883 – 1963) este explicit citat în paragrafele referitoare la moarte din *Sein und Zeit*. „Pentru investigaţia de faţă a se vedea *mai cu seamă* [besonders]: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [... J"[490]. Ţinând cont de faptul că Heidegger este de obicei destul de puţin generos cu autorii pe care îi citează, fiind preocupat să sublinieze mai degrabă deficienţele perspectivelor pe care le discută decât posibilele continuităţi în care el însuşi se plasează, putem considera că prezenţa lui Jaspers este marcată de o certă pozitivitate. Lui Jaspers pare că i se acordă o oarecare preeminenţă în raport cu alţi autori în privinţa fenomenului morţii, iar Heidegger pare să afirme implicit o anumită apropiere de poziţia acestui filosof. El adaugă apoi: „Jaspers concepe moartea pe firul călăuzitor al fenomenului de «situaţie-limită» [«*Grenzsituation*»] pus în evidenţă de el, un fenomen a cărui semnificaţie fundamentală [*fundamentale Bedeutung*] cade în afara oricărei tipologii a «atitudinilor» [«*Einstellungen*»] sau a «imaginilor despre lume» [«*Weltbilder*»]"[491].

O altă notă pozitivă referitoare la Jaspers (şi legată de precedenta) poate fi găsită la sfârşitul paragrafului 60, atunci când Heidegger aduce în discuţie conceptul de „situaţie" (*Situation*), ca mod de a exista al Dasezn-ului în ipostaza sa autentică, în starea sa de hotărâre (*Entschlossenheit*). În acest pasaj, Heidegger indică raportul dintre ontologia fundamentală, elaborată ca analitică a Dasem-ului, şi posibilitatea unei antropologii existenţiale (al cărei exponent privilegiat ar fi Jaspers).

490 SuZ, p. 249 n, sublinierea lui Heidegger.
491 Ibidem.

Heidegger precizează însă că analitica existenţială nu trebuie confundată cu sau redusă la o antropologie, deoarece intenţia sa este una ontologică şi pregăteşte orizontul unei puneri asigurate a întrebării privitoare la fiinţă[492][493]. Astfel este dintru început afirmată precedenţa şi preeminenţa ontologiei fundamentale în raport cu orice antropologie posibilă. Cu toate acestea, se adaugă, ontologia fundamentală furnizează reperele fundamentale ce pot orienta elaborarea unei autentice antropologii existenţiale. Or, tocmai în acest punct este citat Jaspers, acesta fiind singurul a cărui reflecţie filosofică s-a mişcat în direcţia intuită de autorul lui *Sein und Zeit* (cea a unei analitici a existenţei umane), elaborând astfel premisele unei antropologii filosofice: „În direcţia acestei problematici, Karl Jaspers este cel care, pentru prima oară (*zum ersten Mal*), a sesizat şi a dus la bun sfârşit în chip expres sarcina unei teorii a concepţiilor despre lume (*Weltanschauungslehre*)[494]". Termenul de *Weltanschauung*, folosit întâia oară de Kant în *Critica*

---

492 SuZ, p. 17: „Astfel concepută, analitica Drtsem-ului rămâne în întregime orientată către sarcina călăuzitoare, cea a elaborării întrebării privitoare la fiinţă. Prin aceasta se determină şi limitele ei. Ea nu îşi poate propune să ofere o ontologie completă a Drtsc/n-ului, care desigur că trebuie construită, în cazul în care ceva de felul unei antropologii «filozofice» trebuie să stea pe o bază filozofic satisfăcătoare. Dacă intenţia noastră este să facem posibilă o astfel de antropologie, adică să o fundamentăm ontologic, atunci interpretarea care urmează nu face decât să ne pună la dispoziţie câteva «fragmente», chiar dacă acestea nu sunt neesenţiale."

493 SuZ, p. 301: „Prezentarea posibilităţilor factice existenţiele în trăsăturile lor principale şi în conexiunile lor, precum şi interpretarea lor potrivit structurii lor existenţiale se înscriu în domeniul de sarcini al antropologiei tematice existenţiale. Dată fiind intenţia funda- mental-ontologică a cercetării de faţă, este suficient să definim existenţial acea putinţă-de-a-fi autentică pe care conştiinţa o atestă pentru Dasein-ul însuşi tocmai pornind de la Dasein-ul însuşi"

494 Ibidem. Putem identifica încă o notă, de data aceasta destul de neutră, în problematica clipei: „Referitor la clipă, cf. Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen / Psihologia concepţiilor despre lume,

facultăţii de judecată, apoi de Schleiermacher şi de Dilthey[495][496], semnifică pentru Jaspers totalitatea de sens în care omul trăieşte – *etwas Ganzes und etwas Universales*[497] –, atât în sens subiectiv (ca experienţă vitală, forţă şi sentiment), cât şi în sens obiectiv (ca lume constituită drept obiect) [498]. Orientarea fundamentală a problematicii concepţiilor despre lume către fiinţa umană este hotărâtoare, iar Heidegger vede în acest lucru un fapt de o importanţă primordială:

„Ce anume este omul" este aici investigat şi determinat pornind de la ceea ce el poate fi în chip esenţial [...]. Pornind de aici, este lămurită semnificaţia fundamentală existenţial-ontologică a „situaţiilor-limită" [dieg*rundsätzliche existenzial-ontologische Bedeutung der „Gr*un*dsituationen"].* Tendinţa filosofică a „psihologiei concepţiilor despre lume" este înţeleasă pe de-a-ntregul greşit atunci când nu se urmăreşte altceva decât să fie „folosită" ca simplu compendiu al „tipurilor de concepţii

---

495e diţia a III-a nemodificată, 1925, p. 108 şi urm., ca şi pp. 419-432, pentru «dosarul Kierkegaard»."

496 Pentru Dilthey, „Weltanschauung nu este doar un produs al voinţei noastre de a cunoaşte, ci şi al «comportamentului vital, al experienţei vieţii, al structurii totalităţii noastre psihice». Dilthey diferenţiază trei tipuri principale de Weltanschauung: 1) naturalismul, bazat pe o epistemologie senzualistă, pe o metafizică mecanicistă şi pe o etică hedonistă; 2) idealismul libertăţii care, plecând de la «faptele conştiinţei», recunoaşte o metafizică a suprasensibilului şi un necondiţionat ca cea mai mare valoare şi 3) idealismul obiectiv, care înţelege universul ca o totalitate singulară, în care fiecare parte este determinată de contextul ideal al semnificaţiei totalităţii, astfel că orice disonanţă a vieţii ar fi depăşită într-o armonie universală. [...] [RJeflecţia filozofică, graţie conştiinţei istorice, trebuie să reconducă aceste Weltanschauungen la originea lor în viaţă." E. Bauer, art. „Weltanschauung", în André Jacob (sous la dir. de), Encyclopédie philosophique universelle, vol. II, Les notions philosophiques (vol. dirigé par Sylvain Au- roux), pp. 2770-2771.

497 Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Sechste Auflage, Springer Verlag, 1990, p. 1.

498 E. Bauer, „Weltanschauung", art.cit., p. 2770.

despre lume”.[499]

După cum vedem, conceptele de situaţie (*Situation*) şi de niluaţie-limită (*Grenzsituation*) intervin în mod hotărâtor în aceste pasaje. Însă aceste indicaţii necesită şi o anumită pempectivă arheologică, privind atât legătura personală a lui Heii lugger cu Jaspers, cât şi raportul efectiv cu lucrările acestuia.

Biografie: *de la o „comuniune de luptă” la rupturile politice*. Apropierea celor doi filosofi a început în 1920, un timp rare se caracteriza pentru Heidegger printr-o febrilă creaţie filozofică şi printr-un avânt înnoitor în raport cu filosofia conlumporană lui. În peisajul filosofiei germane, Heidegger îl considera pe Jaspers drept un spirit cu o orientare novatoare. Tocmai de aceea, Heidegger se simţea profund legat de jaspers, printr-o anumită co-apartenenţă filosofică esenţială. După cum afirma în prima scrisoare ce deschide corespondenţa dintre cei doi, Heidegger avea sentimentul că atât ol cât şi Jaspers lucrează „pornind de la aceeaşi situaţie fundamentală [*Grundsituation*] pentru revitalizarea [*Neubelebung*] filosofiei”[500]. La rândul său, Jaspers îl aprecia mult pe Heidegger[501] şi considera apropierea de el drept o „comuniune de luptă” [*Kampfgemeinschaft*]”[502] întru cele filosofice. Această solidaritate începe întrucâtva să se

---

499 SuZ, p. 301 n.

500 Martin Heidegger - Karl Jaspers, Brieftocchsel (1920-1963), heia usgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Vittorio Kloster-inann/Frankfurt am Main, Piper/München, Zürich, 1990. Am consultat şi traducerea franceză a lui Claude-Nicolas Grimbert, Gallimard, 1996, p. 15. Termenul de Grundsituation nu pare nici el ales l.i întâmplare.

501 Vezi pentru aceasta Karl Jaspers, Philosophical Autobiography, in Paul Arthur Schlipp (ed.), The Philosophy of Karl Jaspers, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, second augmented edition IV81, pp. 75/1-75/15. în prima ediţie a Autobiografiei (reprodusă şi in traducerea franceză a lui Pierre Boudot, Aubier, 1963), partea despre Heidegger lipseşte. Ea a fost scrisă iniţial pentru acest volum, insă Jaspers s-a hotărât în ultimul moment să nu o publice decât după moartea lui Heidegger.

502 Martin Heidegger - Karl Jaspers, Briefwechsel, op.cit., p. 32.

fisureze odată cu recenzia critică pe care Heidegger o elaborează asupra lucrării lui Jaspers, *Psihologia concepţiilor despre lume*. Lectura heideggeriană[503] i-a părut oarecum injustă lui Jaspers (o spune în autobiografia sa filosofică şi în alte scrisori), iar reacţia sa lo aceasta lectură heideggeriană amănunţită s-a lăsat aşteptată. Se pare că, la rândul său, Heidegger, care a lucrat timp de aproape doi ani la acest text (între 1919 şi 1921), a fost dezamăgit de lipsa de reacţie a lui Jaspers. Distanţa dintre cei doi se va mări treptat, în măsura în care atenţia lui Heidegger se va îndrepta spre greci, el nemaiacordând aceeaşi atenţie scrierilor contemporanilor săi (nici lui Jaspers). În plus, Jaspers însuşi recunoaşte că a avut o lectură destul de superficială la *Sein und Zeit*, fapt care nu a favorizat o altă apropiere filosofică între cei doi; dimpotrivă, completa opacitate a lui Jaspers faţă de prima mare realizare filosofică majoră a lui Heidegger trebuie să îi fi accentuat dezamăgirea acestuia din urmă. Chiar dacă schimbul de publicaţii dintre cei doi va fi constant, niciunul dintre ei nu va mai aprofunda lucrările celuilalt, iar corespondenţa va deveni din ce în ce mai formală, fără să mai trădeze apropierea afectivă şi intelectuală din primii ani. Lovitura de graţie va fi dată de acceptarea de către Heidegger a funcţiei de rector sub regimul naţional-socialist (1933). Jaspers, a cărui soţie era de origine evreiască, n-a cerut nicio explicaţie, însă s-a simţit profund lezat de această decizie politică a lui Heidegger. Întreruperea efectivă a corespondenţei dintre cei doi a avut loc în 1936. După război, în decembrie 1945, Jaspers scrie o scrisoare extrem de negativă despre Heidegger adresată lui Friedrich Oehlkers, ce făcea parte din comisia de epurare politică a corpului profesoral, recomandând suspendarea din funcţie a lui Heidegger (interzicerea profesoratului), şi atribuirea unei pensii pentru a-şi putea

503 Martin Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltansacluiuungcn", in Martin HEIDEGGER, Wegmarken, op.cit., pp. 1-44.

continua scrisul[504]. Corespondenţa se va relua în 1949 printr-o scrisoare a lui Jaspers şi se va continua până în 1963.

Remarci la Karl Jaspers (1919 – 1921). Revenind după această paranteză biografică la problematica exclusiv filosofică, putem spune că prezenţa lui Jaspers în *Sein und Zeit* trebuie situată în descendenţa recenziei pe care Heidegger a scris-o la începutul anilor ’20 la *Psiftologia* lui Jaspers[505]. Prezenţa lui Jaspers în *Sein und Zeit* se situează astfel la mijlocul drumului ce duce de la acea „comunitate de luptă” filosofică la ruptura quasi-totală, fiind de altfel singura intersecţie filosofică semnificativă dintre cele două mari personalităţi ale filosofiei contemporane. Ne vom îndrepta atenţia către ampla recenzie a lui Heidegger la cartea lui Jaspers[506], urmând ca apoi să schiţăm problematica situaţiei limită şi a modului jaspersian de a concepe moartea ca situaţie-limită.

Psihologia concepţiilor despre lume – considerată o lucrare fondatoare a „filosofiei existenţei” (*Existenzphilosophie*) în Germania – a fost primită cu entuziasm de către Heidegger. Ceea ce admira Heidegger în efortul filosofic al lui Jaspers era încercarea acestuia de a aborda fenomenul genuin al existenţei, de a delimita existenţa ca fenomen originar şi de a descrie situaţiile fundamentale în care existenţa se revelează sieşi (situaţiile-limită). Acest efort sau această tendinţă a

---

504 Raportul este publicat într-o notă din corespondenţa Heideg- ger-Jaspers. Vezi şi Karl Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, herausgegeben von Hans Saner, R. Piper & Co. Verlag, München-Zürich, 1978.

505 Afirmaţiile din Sein und Zeit corespund perfect celor din „Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltansachauungen", în Wcg- ntarken, op.cit.; de asemenea, Psychologie der Weltanschauungen este singura lucrare a lui Jaspers amintită în magnum opus-ul heideggerian.

506 Cf. de asemenea, analizele lui Th. Kisini., The Genesis of Heidegger's Being and Time, op.cit., pp. 137-148 şi David Pareil Krell, Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being, Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 11-26.

reflecţiei jaspersiene corespundea cu orientarea heideggeriană de a surprinde şi de a conceptualiza fundamentul originar al vieţii factice în structura sa preteoretică. Solidaritatea dintre cei doi filosofi, pe care prima parte a corespondenţei lor o mărturiseşte în repetate rânduri („comunitatea lor de luptă”), constă în dorinţa de a cuceri comprehensiv, pe căi distincte, tocmai acest orizont originar şi ultim al „vieţii”. Ei aveau sentimentul că poartă o aceeaşi luptă în contextul filosofiei epocii, că luptă pe acelaşi front, chiar dacă cu mijloace diferite.

Era vorba, desigur, şi de constituţii filosofice şi de educaţii distincte. Heidegger, cu o solidă educaţie teologică, intrase în filosofie pe calea regală a ontologiei şi a logicii, având privilegiul de a deprinde alături de Husserl metodele concrete de cercetare ale fenomenologiei. Pentru el aşadar, accesul la „lucrurile însele” şi dezvăluirea acestora constituia o întreprindere conceptuală articulată: obiectivul era desigur „viaţa”, însă ceea ce trebuia extras era *logica* acestei vieţi, structura sa, ontologia care îi stă la bază. Jaspers era ca formaţie psiholog şi psihiatru, doctor în medicină, fiind pentru început asistent la clinica psihiatrică din Heidelberg, apoi profesor de psihologie şi, ulterior, de filosofie la universitatea din Heidelberg. Aşadar, spre deosebire de Heidegger, nu dădea o mare atenţie „filosofiei de şcoală”, metodelor sale clasice sau istoriei filosofiei. Dintru început, filosofia a reprezentat pentru el o aventură, un experiment şi o încercare de a reînnoi psihologia. Chiar dacă Jaspers a sfârşit prin a fi cunoscut mai degrabă ca filosof decât ca psihiatru sau psiholog, provenienţa sa ştiinţifică şi-a pus amprenta asupra creaţiei sale filosofice, lucru sesizabil încă din titlul lucrării sale din 1919: *psihologia* concepţiilor despre lume.

Psihologia este înţeleasă aici ca o cercetare privind modurile în care sufletul se situează în raport cu lumea, instituind, prin aceste situări, diverse concepţii despre lume. Spre deosebire de Heidegger, travaliul lui Jaspers nu acorda o aceeaşi importanţă conceptualităţii filosofice şi

metodologiei puse în joc. Scopul său – sau vocaţia sa – era mai degrabă aceea de a pătrunde tot mai adânc în ceea ce înseamnă în mod autentic existenţă umană, şi nu de a elabora o armătură conceptuală pentru a o descrie. Or, tocmai acestea vor fi principalele critici ale lui Heidegger: lipsa unei preocupări adecvate pentru metodologie şi necesitatea unei conceptualităţi mai articulate. De altfel, trebuie spus că *Psihologia concepţiilor despre lume* fusese scrisă foarte rapid, într-un avânt filosofic nereprimat, fiind publicată fără ca Jaspers să mai revină asupra textului sau să mai facă corecturi. Peste 12 ani, în 1931, când Jaspers va publica lucrarea sa fundamentală *Philosophie*[507] în trei volume, această critică a lipsei de rigoare şi de sistematicitate pare să fi fost luată în serios, această lucrare fiind alcătuită mult mai atent şi mai sistematic.

Revenind la recenzia lui Heidegger, trebuie menţionat că ea fost elaborată treptat, între 1919 şi 1921[508], constituind răspunsul pe care Heidegger îl dă lui Jaspers *din perspectiva propriilor sale căutări filosofice*. Nu avem aşadar de a face cu o recenzie „obiectivă" care prezintă conţinutul şi structura lucrării discutate, criticând apoi „aspectele discutabile", ci este vorba de confruntarea celor două perspective ce se recunosc reciproc drept înrudite, de confruntarea celor două căi distincte ce luptă „pe acelaşi front", în vederea aceloraşi fenomene vizate. Aşadar textul lui Heidegger nu este atât „despre" lucrarea

---

507 Karl Jaspers, Philosophie I Philosophische Weltorientierung; Philosophie II Existenzerhellung; Philosophie III Metaphysik, Vierte Auflage, Springer Verlag, Berlin, 1973. Am consultat şi traducerea franceză: Karl Jaspers, Philosophie. I. Orientation dans le inonde. II. Eclairement de l'existence. III. Métaphysique, traduction de Jeanne Hersch, Springer Verlag,

508 Theodore Kisiel {The Genesis of Heidegger's Being and Time, op.cit., p. 137) afirmă pe drept cuvânt că acest text trebuie situat cu precădere în prelungirea dezvoltărilor din cursul de vară din 1920, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (GA59). Vezi de altfel pasajul aproape identic din „Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltansachauungen", in Wegmarken, op.cit., p. 15, şi GA 59, p. 18, referitor la Leben als Objektivierung şi Leben als Erleben.

lui Jaspers, cât despre *lectura lui Heidegger* a lucrării lui Jaspers. Dificultatea de bază a acestui text este dată nu doar de faptul că cele două poziţii se află aici strâns încleştate în jurul „lucrurilor însele", ci şi de faptul că Heidegger discută cartea lui Jaspers *în propriii săi termeni*. Or, terminologia heideggeriană din anii '20 se caracterizează printr-o extraordinară creativitate, printr-un necontenit travaliu asupra limbii, trăsătură ce se va accentua cu precădere în *Sein und Zeit*.

Heidegger mărturiseşte dintru început că va *fi* vorba de o *critică* a lucrării lui Jaspers, afirmând de asemenea că doar astfel poate fi sesizat ceea ce constituie singularitatea şi semnificaţia (*Eigenständigkeit und Bedeutung*) [509] *Psihologiei* jaspersiene. Cele două aspecte fundamentale ale lucrării lui Jaspers sunt (1) tendinţa de a surprinde „ce este omul" (*was der Mensch sei*), deci de a determina în mod esenţial şinele şi (2) de a gândi viaţa psihică sau sufletul „ca întreg", ca totalitate. Aceste două tendinţe vor caracteriza de altfel şi analitica *Dasein*-ului: scopul analiticii este acela de a descoperi structurile esenţiale ale fiinţării umane, în măsura în care aceasta este caracterizată de o înţelegere a fiinţei, constituind astfel terenul unei ridicări a întrebării privitoare la fiinţă în genere. Tot aşa, una dintre cele mai importante exigenţe metodologice ale lui *Sein und Zeit* este, după cum am văzut, aceea de a gândi *Dascin*-ul ca întreg originar, de a-l concepe ca un tot unitar aprioric, de a nu îi scinda fiinţa în fragmente şi în părţi detaşabile (problemă care este de altfel strâns legată de problema morţii[510][511]).

Heidegger insistă mult asupra orientării criticii sale, care vizează nu cutare sau cutare aspect problematic din lucrarea lui Jaspers, ci vizează ceea ce este principial (*das*

---

509 M. Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...", op.cit., p. 1.

510 Vezi mai sus, capitolul 2 din Partea întâi, privitor la problema totalităţii. Putem aşadar presupune că această exigenţă a totalităţii, elaborată cu instrumentele fenomenologiei husserliene, denotă parţial şi o influenţă a lui Jaspers.

511 M. Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...", op.cit., p. 2.

Prinzipielle) *2 x* în aceasta, constituind o „apropiere înnoitor-distructivă (*destruktiv erneuemden Aneignung*)”[512] a acesteia, aşadar o critică fenomenologică. Iată un citat care condensează întreaga perspectivă adoptată de Heidegger:

Critica, în atitudinea sa fundamentală [*Grundhaltung*], eliberează tendinţa autentică [*eignetliche Tendenz*] a lucrării lui Jaspers; prin această eliberare [*Freigabe*], ea delimitează cu mai multă acuitate direcţia dominantă a orientării [*durchherrschende Zugrichtung*] acestei problematici şi motivul său fundamental [*Grundmotive*], şi decide în cele din urmă în ce fel punctul de plecare al sarcinii [*der Ansatz der Aufgabe*], alegerea şi modul de aplicare [*die Wahl und Verwendungsart*] a mijloacelor metodologice ale realizării [*Durchführung*] sale, corespund în mod genuin acestor tendinţe însele şi trimiterilor lor anticipative ce pot fi delimitate [*abhebbaren Vorweisungen*], şi dacă, într-un mod general, aceste motive şi tendinţe sunt extrase într-un mod suficient de radical [*radikal genug geschöpă sind*], în raport cu direcţia fundamentală [*Grundrichtung*] a filosofării[513].

Tocmai aici va interveni critica lui Heidegger. Orientarea lui Jaspers către existenţă şi către situaţiile-limită în care existenţa se revelează este un imens pas înainte în direcţia „lucrurilor însele”, însă modul de a explora acest domeniu tematic nu este suficient de radical. Este vorba în primul rând, după cum am spus, de lipsa de preocupare a lui Jaspers pentru probleme de metodă. Or, metodologia, discursul despre *modul de acces* la lucrurile avute în vedere, de asigurarea donării lor, de legitimarea şi fundamentarea descrierii lor conceptuale, vor fi mereu preocupări de prim-rang pentru Heidegger. Jaspers recunoaşte el însuşi că nu a avut o metodă dominantă (*beherrschende Méthode*), ci că a adoptat uneori o anumită metodă, alteori alta (*bald diese, bald jene*), în cadrul unei atitudini fundamentale de „pură considerare”

512 Idem, p. 4.

513 Idem, pp. 2-3.

(*bloße Betrachtung*) [514]. Aşadar, o mare parte din textul acestor *Anmerkungen zu Karl Jaspers*... va fi, de fapt, o amănunţită dezbatere metodologică.

După Jaspers, psihologia concepţiilor despre lume măsoară „limitele sufletului", iar mişcările acestor concepţii despre lume trebuie înţelese pornind de la situaţiile-limită ce constituie orizontul totalităţii vieţii psihice. În raport cu aceste situaţii-limită se constituie o serie de reacţii antinomice care au loc în cadrul „procesului vieţii", iar existenţa „ia naştere" din antinomie[515] şi se luminează în aceste situaţii-limită ce generează conştiinţa existenţei. Heidegger apreciază acest efort – pe care îl consideră fără precedent – dea circumscrie şi fixa regiunea vieţii sufleteşti. Însă ceea ce el pune în discuţie este tocmai orientarea subiacentă a cercetării lui Jaspers. Anume este vorba de modul de a aborda şi de a cuprinde (*Zugriff*) realitatea sufletească (*das Seelischen*), care depinde de o concepere-prealabilă (*Vorgriff* J[516]: anume orientarea după o idee tradiţională a sufletului. Critica lui Heidegger vizează tocmai acest lucru: este necesară cucerirea unei poziţii mai originare din care să putem sesiza dacă anumite presupoziţii nu au fost introduse în mod nelegitim în cadrul acestei problematici. Trebuie aşadar interogată această concepere-prealabilă însăşi în orizontul provenirii sale. Similar, dacă Jaspers abordează viaţa sufletească (*Seelenleben*), atunci dintru început se impune asupra problematicii cercetate un anumit punct de vedere privitor la ideea de viaţă. Or, întrebarea care se pune este dacă „pura considerare" (*bloße Betrachtung*) este ghidul cel mai adecvat pentru a accede în mod genuin la fenomenele avute în vedere. Evident, în lumina reticenţelor pe care Heidegger le exprimă în *Sein und Zeit* referitor la transformarea fiinţei *Dasein*-ului în simplă-prezenţă prin pura sesizare sau pura

514 Idem, p. 10.

5152 3 Idem, p. 7.

516 Este vorba de un concept care, alături de Vorhabe şi Vorsicht, va juca un rol fundamental în Sein und Zeit.

considerare, putem înţelege şi aici mefienţa lui Heidegger faţă de obiectualizarea pe care o aduce această *Betrachtung*, mai ales când este vorba de fiinţa omului. Dimpotrivă, pentru Heidegger accesul la existenţă nu este o considerare neutră şi distantă, ci constă în actualizarea faptului însuşi de a exista. Aşadar, în ciuda faptului că intenţia fundamentală a cercetării lui Jaspers este remarcabilă (tendinţa către existenţa genuină şi spre situaţiile-limită), mijloacele sale de realizare sunt insuficiente (situarea necritică – non-distructivă – în tradiţie, adoptarea punctului de vedere neutru al considerării).

Oricum, merită subliniat că Heidegger va adopta de la Jaspers conceptul de existenţă (pe care îl va elabora în direcţie fundamental ontologică) recunoscându-i acestuia meritul de a fi atras atenţia într-un mod susţinut asupra problemei existenţei[517]. Jaspers foloseşte acest termen în sens de existenţă umană individuală, concretă, prezentă, patetică, aflată în situaţie, în antagonismele situaţiilor-limită, iar analizele sale pornesc de la poziţiile filosofice ale lui Kierkegaard şi Nietzsche, însă Heidegger va prelucra şi va formaliza acest concept în sens ontologic:

Ceea ce constituie autentica obiectualitate a întrebării [*das* în *Frage stehende eigentliche Gegenständliche*] o fixăm ca indicaţie formală drept *existenţă*. Într-o astfel de semnificaţie indicată în mod formal, conceptul trebuie să pună în lumină fenomenul lui „eu sunt", precum şi sensul de fiinţă [*Seinssinn*] care persistă în acest „eu sunt", ca punct de plecare al unui ansamblu fenomenal principial [<iZs *Ansatz eines prinzipiellen Phänomenzusammenhang*] şi al problematicii care îi aparţine.[518]

Conceptul de existenţă trebuie înţeles, insistă

517 M. Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...", op.cit., p. 15: „Das Vorwärtsführende der Jaspe rechen Arbeit liegt darin, daß er durch ordnendes Beistellen von bisher nicht gesehenen Phänomene auf das Existenzproblem in verstärkter Konzentrazion gemacht [...]

518 Idem, p. 10.

Heidegger, ca o indicaţie formală (aceasta având un rol metodologic hotărâtor). Existenţa nu trebuie aşadar redusă la o sesizare determinată a existenţei (*bestimmte Existenzauffassung*), ci este, ca indicaţie formală (*formale Anzeige*), o structură formală prealabilă posibilelor concretizări, a posibilelor tipuri de a exista. Acest concept al existenţei trebuie în prealabil elaborat, iar aceasta va fi sarcina pe care şi-o va afirma peste câţiva ani *Sein und Zeit*.

Nu vom zăbovi aici asupra vastelor consideraţii critice, metodologice şi fenomenologice pe care Heidegger le expune în recenzia sa, ci ne vom focaliza asupra problematicii situaţiei-limită, pentru a putea circumscrie mai uşor reperele subiectului nostru, anume fenomenul morţii. În recenzia sa, Heidegger subliniază importanţa problematicii situaţiilor-limită şi afirmă de altfel că ea constituie nucleul care dă soliditate întregii lucrări a lui Jaspers[519]. Pe de altă parte, trebuie să precizăm că Heidegger nu dezbate în mod amănunţit tratarea jaspersiană a morţii ca situaţie-limită. El se rezumă la a aminti că printre exemplele de situaţii-limită pe care Jaspers le să se află lupta (*Kampf*), moartea (*Tod*), hazardul (*Zufall*) şi vina (*Schuld*) [520]. Faptul că Heidegger integrează două dintre aceste *Grenzsituationen* în analitica Dasem-ului, şi tocmai ca mijloace de autentificare ale acestei fiinţări, ne lasă să presupunem că Jaspers constituie aici principala sursă de inspiraţie.

„Situaţie" şi „situaţie-limită". Cele trei întrebări pornind de la care putem înţelege acest aspect problematic sunt următoarele: (1) Ce înseamnă pentru Jaspers „situaţie" şi „situaţie-limită"? (2) în ce sens moartea este o situaţie-limită? (3) Ce caracteristici ale morţii ca situaţie-limită sunt preluate la nivelul analiticii

519 Idem, p. 11: „das Ganze der Arbeit verfestigenden Kern".

520 Idem, pp. 11 şi 25. în sinteza pe care o va publica câţiva ani mai târziu, Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung; II. Exislcnz-erhel-lung; III. Metaphysik, cele patru situaţii-limită pe care Jaspers le va discuta sunt: moartea, lupta, vina şi suferinţa (Leiden).

Dasem-ului?[521]

Jaspers defineşte „situaţia" drept o realitate care suscită un interes pentru un subiect, o realitate concretă şi plină de sens (*sinnbezogene Wirklichkeit*), deopotrivă fizică şi psihică, care poate semnifica pentru propria viaţă un avantaj (*Vorteil*) sau un prejudiciu (*Schaden*), un noroc (*Chance*) sau un obstacol (*Schranke*), şi care poate fi studiată din mai multe perspective: biologia studiază situaţiile ca *Umioelt* animal, economia abordează situaţiile din perspectiva raportului dintre cerere şi ofertă, istoria abordează situaţiile în ceea ce au ele unic şi plin de sens etc. Situaţiile sunt, aşadar, fie situaţii generale, tipice (*allgemeine*, *typische*), fie situaţii unice, determinate istoric (*historiseh bestimmte einmalige Situationen*) [522]. Subiectul există mereu în cadrul unor astfel de situaţii, pe care le cunoaşte mai mult sau mai puţin clar, în modificările lor posibile, pe care le creează prin acţiunile sale de natură tehnică, juridică sau politică. Viaţa (Daseini[523] este aşadar fapt de a fi în situaţii (*Sein în Situationen*), iar eu ca subiect empiric nu pot ieşi dintr-o situaţie decât intrând într-o alta. În orice caz, dacă pot modifica cutare sau cutare situaţie, trecând într-o alta, nu pot suspenda faptul de a fi în situaţie în general (In*Situation-Sein* überhaupt J[524].

---

521 Pentru aceasta, cf. articolul lui Edwin Latzel, „The concept of «ultimate situation»", in Paul Arthur Schupp (cd.), The Philosophy of Karl Jaspers, op.cit., pp. 177-208.

522 K. Jaspers, Philosophie II, Existenzerhellung, op.cit., pp. 201-202.

523 Jaspers nu foloseşte termenul Dasein în sensul pe care Heidegger îl acordă acestui cuvânt, ci în sensul clasic post-kantian de existenţă, cu conotaţia de simplă existenţă, de viaţă obişnuită, cotidiană. Cum însă „existenţă" este confiscat de importantul termen de Existenz (ce va apărea imediat în analiza jaspersiană), şi cum termenul Dasein netradus trimite direct la semantica heideggeriană, am urmat sugestia lui Jeanne Hersch de a traduce Dasein prin „viaţă". Pentru Jaspers, trecerea de la Dasein la Existenz coincide cu trecerea de la ne-autenticitate la autenticitate. Cei doi termeni sunt situaţi aşadar într-o semantică opozitivă.

524 K. Jaspers, Philosophie II, Existenzerhellung, op.cit., p. 203.

Dincolo de aceste situaţii „uzuale”, se disting situaţiile-limită (*Grenzsituationen*), acele situaţii care nu pot varia şi care nu se pot modifica. Astfel, după Jaspers, nu pot trăi fără a lupta şi fără a suferi; tot aşa, mai devreme sau mai târziu, fac experienţa culpabilităţii; de asemenea, trăiesc expus hazardului şi nonsensului; în sfârşit, ştiu că în mod necesar voi muri. Lupta (*Kampf*), vina (*Schuld*), moartea (*Tod*) hazardul (*Zufall*) sau suferinţa (*Leiden*) sunt astfel de situaţii-limită care configurează întotdeauna viaţa noastră.

În *Anmerkungen zu Karl Jaspers*... Heidegger nu ne lasă prea mult să înţelegem ce anume valorizează el din analiza acestor situaţii-limită. Singurul lucru notabil pe care îl afirmă este acela că analizele jaspersiene, deşi îi par duse într-o bună direcţie, nu îi par suficient de aprofundate şi că este necesară o analiză articulată a lor.

Chiar şi la o „simplă considerare” [*bloße Betrachtung*], cred că ceea ce Jaspers afirmă cu privire la situaţiile-limită concrete [*die konkreten Grenzsituationen*), dată fiind semnificaţia principială [*prinzipielle Bedeutung*] pe care aceste fenomene o au tocmai în domeniul total [*Gesamtbereich*] al fenomenelor pe care el le vizează – el având şi meritul de a le sublinia – nu este elaborat până la capăt în mod adecvat conceptual [*nicht im entfemtesten angemessen begrifflich durcharbeitet*][525]

Astfel, problema lui Heidegger nu este aceea de a critica poziţia lui Jaspers privitoare la moarte. Mai degrabă, ceea ce este necesar e o elaborare a contextului fundamental în care se nasc aceste fenomene determinate ca situaţie-limită. Dacă moartea şi vina sunt situaţii-limită – ceea ce Heidegger nu contestă –, problema este aceea de a le situa în întregul care este fiinţa omului ca atare, în structura sa de fiinţă. Ceea ce pare să spună aici Heidegger este tocmai faptul că, înaintea unei analize determinate a situaţiilor-limită, este necesară descrierea adecvată a orizontului înscrierii lor în existenţa umană, adică a ceea ce va numi în 1927 constituţia de fiinţă a

525 M. Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...", op.cit., p. 26.

Dfisem-ului. Într-adevăr, descrierea adecvată trebuie să fie una fenomenologică, ontologică şi hermeneutică, şi să reveleze structurile acestei fiinţe pentru care situaţiile-limită (moartea sau vina) au un sens oarecare. Dar, principial, semnificaţia acestor situaţii-limită trebuie înţeleasă *pornind de la* structurile întregului în care ele se înscriu, în lumina acestora, ca particularizări ale acestora. De aceea Heidegger va enunţa în *Sein und Zeit* necesitatea ca *Sein zum Tode* şi *Schuldigsein* să fie înţelese (descrise, interpretate) în lumina structurii grijii. La fel, conceptele care trebuie folosite pentru descrierea acestor situaţii-limită trebuie extrase *pornind de la lucrurile însele*, adică de la fenomenele avute în vedere. În consecinţă, conceptele care pot descrie adecvat fenomenul morţii trebuie obţinute pornind de la acest fenomen însuşi, şi nu din afara sensului său originar, iar acest fenomen îşi capătă inteligibilitatea sa fundamentală doar atunci când este integrat în întregul din care face parte. Aceste preocupări şi precauţii metodologice sunt prezente *in nuce* în *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, după cum o arată şi citatul următor:

> De aceea, o critică de detaliu [a situaţiilor-limită, njx.] ar risca să îi impute lui Jaspers concepţii şi semnificaţii pe care acesta nu le-ar recunoaşte ca fiind ale sale. Cu atât mai mult cu cât în general o astfel de critică se mişcă în incertitudine, atâta vreme cât contextul fundamental [*Grundzusammenhang*] în care se nasc fenomenele şi conceptele în chestiune nu este în mod distinct vizibil.[526]

Moartea ca situaţie-limită. În *Fiinţă şi timp*, Heidegger numeşte la un moment dat faptul de a fi întru moarte drept o „«situaţie-limită» originară”[527]. În acest

---

526 Ibidem.

527 SuZ, p. 349. Iată întregul pasaj: „Die Gegenwart, die den exis-Iciizialen Sinn des Mitgenommenweidens ausmacht, gewinnt von sich aus nie einen anderen ekstatischen Horizont, es sei denn, sie werde iin Entschluß aus ihrer Verlorenheit zurückgeholt, um als gehaltener Augenblick die jeweilige Situation und in eins damit die ursprüngliche

pasaj, legătura şi simultana separaţie a lui Heidegger faţă de Jaspers sunt evidente: pe de o parte, termenul de *Grenzsituation* trimite fără echivoc la Jaspers, iar Heidegger mărturiseşte prin aceasta o certă filiaţie conceptuală; pe de altă parte, ghilimelele deja arată rezerva prevenitoare pe care Heidegger o pune în joc, un recul prudent în faţa acestei filosofii.

Să ne oprim însă câteva momente asupra tematizării jaspersiene a morţii ca situaţie-limită. Avem la dispoziţie două analize distincte ale morţii ca situaţie-limită: în *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) [528] şi în *Philosophie* II *Existenzerhellung* (1931) [529]. Între aceste două texte trebuie să situăm, desigur, apariţia lui *Sein und Zeit* în 1927. Aşadar, pe lângă posibilitatea de a ne interoga în privinţa influenţelor *Psihologiei* jaspersiene asupra lui *Fiinţă şi timp*, putem să ne întrebăm şi dacă nu cumva anumite aspecte din analiza jaspersiană din *Philosophie* (1931) nu sunt de fapt reacţii faţă de Heidegger şi „influenţe" retrospective pe care acesta le-a suportat la lectura lui *Sein und Zeit*. O astfel de analiză sistematică este, desigur, foarte utilă, însă ea ne-ar abate de la scopul principal al lucrării noastre. Cum nu este aici locul de a tenta o analiză comparativă a celor două scrieri, vom considera aceste două texte, dincolo de diferenţele reale dintre ele, ca un întreg, şi ne vom mărgini să facem, la momentul oportun, cu titlu de probabilitate, doar o serie de sugestii privind posibila influenţă „răsturnată", dinspre Heidegger spre Jaspers, în ceea ce priveşte problema morţii[530].

«Grenzsituation» des Seins zum Tode zu erschließen."

528 K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, op.cit., pp. 259-270.

529 K. Jaspers, Philosophie II Existenzerhellung, op.cit., pp. 220-229.

530 Singura abordare comparativă a problemei morţii la cei doi autori este, după ştiinţa noastră, lucrarea de doctorat a lui Karl Lehmann, Der Tod bei Heidegger und Jaspers, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, Heidelberg, 1938, lucrare susţinută la Facultatea de Teologie, Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg. Lehmann tratează problema morţii comparativ, aşa cum apare în Sein und Zeit (1919) şi Philosophie

În *Psihologie* (1919), Jaspers remarcă faptul că moartea este deopotrivă o situaţie universală (*allgemeine Situation*) – în măsura în care tot ceea ce este real este şi trecător – şi o situaţie specific individuală (*spezifisch individuelle*), în măsura în care ea priveşte viaţa fiecăruia în parte, fiind moartea individuală a sinelui propriu (*der individuelle Tod des eigenen Selbst*) [531]. Filosoful nu este interesat însă de primul aspect, de moartea ca generalitate, căci acesteia nu i se poate acorda statutul de situaţie-limită. Ceea ce importă este aşadar relaţia specifică a omului cu propria sa moarte (*einzigartige Beziehung des Menschen zu seinem eigenen Tod*), incomparabilă cu orice posibilă experimentare a caracterului trecător (*Vergänglichkeit*) a oricărei alte realităţi. Căci dacă omul poate experimenta moartea în general sau moartea celorlalţi ca eveniment sau proces corporal (*Körpervorgang*), ca nonexistenţă a aproapelui (*Nichtexistenz des Nächsten*), el continuând să existe, el nu are totuşi o experimentare a morţii înseşi (*keine Erfahrung von Tode*), ci doar o experimentare a relaţiilor celor vii cu moar-Ira (*Beziehungen des Lebendigen zum Tode*) *2. După cum am văzut şi în confruntarea cu Scheler[532][533], aceeaşi tematică poate fi regăsită şi la Heidegger, aproape în aceiaşi termeni, ceea ce nu lasă să credem că suntem în faţa unei posibile influenţe.

Pe de altă parte, pentru Jaspers, moartea este ca

(1931), însă nu se referă deloc la Psychologic (1919). Comparaţia este desfăşurată sistematic (pp. 45-59) pe firul director configurat de trei concepte fundamentale: cel de posibilitate (Möglichkeit), de autenticitate (Eigentlichkeit) şi de înţelegere (Verstehen).

531 K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, op.cit., pp. 260-261.

532 Idem, p. 261. Acelaşi lucru este afirmat în Philosophie II Existenzerhellung, p. 222: „Mein Tod ist unerfahrbar für mich, ich kann nur in Beziehung auf ihr erfahren [...] sterbend erleide ich den Tod, aber ich erfahre ihn nie".

533 K. Jaspers, Philosophie II Existenzerhellung, op.cil., p. 222. Pentru subiectul empiric („neautentic"), moartea este un a nu vrea să ştii {Nic-hlxoissemuollen) ceea ce, oricum, nu poţi să ştii.

ceva ireprezentabil (*etzoas Unvorstellbares*) şi de negândit (*etwas eigentlich Undenkbares*). Tot ce ne putem reprezenta în privinţa ei şi tot ce putem gândi cu privire la ea sunt doar negaţii, şi nu pozitivităţi. Moartea mea este opacă, este absoluta neştiinţă *ţabsolutes Nichtwissen*) **, iar eu nu pot să am nici cea mai mică înţelegere în privinţa sa. Acestei poziţii total negative, Heidegger îi va opune, după cum ştim, premergerea (*Vorlaufen*) intru moarte, ca atitudine *înţelegătoare* faţă de viitorul cel mai propriu, recuperând astfel o anumită inteligibili tate a morţii. Chiar dacă, în sens ontic, este ferm afirmată imposibilitatea oricărei cunoaşteri şi experimentări a morţii, la nivel ontologic înţelegerea supremei posibilităţi ca atare rămâne pentru Heidegger indiscutabilă.

Ceea ce îl interesează pe Jaspers este însă raportul personal cu moartea (*persönliche Verhalten zum Tode*), reacţia individuală trăită în raport cu situaţia limitei morţii[534]. Or, moartea nu este trăită ca situaţie-limită nici la popoarele primitive (care o înţeleg în general ca fiind cauzată de o voinţă rea), nici de cei pentru care rolul morţii este de la sine înţeles, având deja reprezentări dare despre ea, ca fiind certă în realitatea sa sensibilă, şi nici de cei care o situează în linia unei reflecţii despre nemurire (*Unsterblichkeitgedanken*) şi despre soarta postumă a omului[535]. În fiecare dintre aceste ipostaze, moartea ca situaţie-limită este ratată. Problema este aşadar aceea de a obţine o anumită atitudine care să nu rateze, d dimpotrivă să înţeleagă moartea ca situaţie-limită. În *Philosophie*, Jaspers va repeta aceeaşi idee:

Pentru cel ce există în situaţia-limită, moartea nu este nici ceea ce este aproape [*das Nahe*] nici ceea ce este străin [*das Fremde*], nici duşman [*Feind*] nici prieten [*Freund*]. Ea este ambele lucruri, într-o mişcare între forme contradictorii. Moartea încetează să mai fie

534 K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, op.cit., p. 261: „die Individuelle erlebte Reaktion auf die Situation der Grenze des Todes".

535 Idem, p. 262. Exemplele de trăire a caracterului trecător al vieţii pe care le oferă Jaspers sunt din aria buddhismului, pp. 264-265.

adeverirea conţinutului existenţei [*Bewahrung des Gehaltes der Existenz*], dacă aceasta adoptă faţă de ea o atitudine rectilinie univocă [*cine eindeutig gradlinige Haltung*]: aşa cum se întâmplă în ataraxia care, insensibilă, evită situaţia-limită prin rigiditatea unui fapt de a fi sine [*Selbstsein*] punctual pe care nimic nu îl mai poate atinge; sau ca în negarea acestei lumi [*Weltvemeinung*] care se înşală pe sine şi se consolează [*täuscht und tröstet*] cu ajutorul fantasmelor [*Phantasmen*] într-o altă viaţă în lumea de dincolo[536].

Nu este greu de observat că şi această idee jaspersiană este prezentă în labirinturile hermeneutice ale analitirii heideggeriene a morţii. Căci şi Heidegger consideră că raportarea autentică la propriul sfârşit autentifică şi adevereşte întreaga existenţă a Dasem-ului. Tot aşa, şi el va căuta să propună un mod de raportare la moarte care să nu îi falsifice caracteristicile sale esenţiale. Heidegger este de asemenea preocupat să delimiteze analitica existenţial-ontologică a morţii de alte interpretări care nu au acces la fenomenul originar al morţii. Aid identificăm o altă similitudine – pe care nu o putem considera doar o simplă coincidenţă – cu exemplele pe care le dă Jaspers privind ratarea situaţiei-limită (spre exemplu: popoarele primitive şi concepţiile despre nemurire). Astfel, Heidegger aduce în discuţie interpretarea biologică ce amestecă sensul morţii umane cu sensul pieirii animale, interpretarea biografic-istorică sau etnologic-psihologică ce analizează diversele tipuri de a muri şi concepţiile despre moarte ale primitivilor, consideraţiile teologice privind ce este „după moarte” sau cele metafizice privitoare la originea morţii, la rău şi suferinţă48. Toate acestea, afirmă Heidegger, presupun un concept al morţii ce trebuie în prealabil elaborat în structurile sale ontologice.

Eschivă şi autenticitate. După cum am menţionat, în *Philosophie* (1931), analiza jaspersiană a morţii ca situaţie-limilă aduce o serie de clarificări sistematice. Deşi unitatea

536 K. Jaspers, Philosophie II Existenzerhellung, op.cit., pp. 223-224.

de viziune dintre acest text şi consideraţiile publicate cu 12 ani înainte în *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) este incontestabilă, putem sesiza şi o serie de modificări la nivel conceptual şi de îmbogăţiri la nivelul efectiv al analizei. Lucrul neesta nu ar pune neapărat probleme dacă nu am sesiza şi o serie de elemente care, lipsind în 1919, sunt foarte asemănătoare cu aspecte ale analizei heideggeriene din *Sein und Zeit* (1927). Întrebarea care se pune este atunci: dacă până acum ne-am putut întreba în privinţa unor posibile influenţe ale *Psihologiei* lui Jaspers asupra lui Heidegger, nu ar trebui oare să ne întrebăm acum despre posibilele influenţe ale analizei morţii din *Sein und Zeit* asupra trilogiei jaspersiene din 1931? în lipsa unor probe evidente, să ne mărginim la a indica funcţionarea paralelă şi concomitentă a unor serii de motive filosofice atât în lucrarea lui Jaspers cât şi în cea a lui Heidegger.

Spre exemplu, Jaspers spune că moartea ca fapt al vieţii (*Faktum des Daseins*) nu este o situaţie-limită, cum nu este nici pentru animale şi nici pentru subiectul empiric ce o evită, ştiind că va muri; însă el ştie în sensul de aşteptare a unui punct indeterminat al timpului (*Erwartung für cinen unbestimmten Zeitpunkt*) *[537]. În condiţiile în care tema indeterminării cândului morţii şi a aşteptării nu apare la Jaspers în 1919, putem oare presupune că aici se aude ecoul analizelor lui Heidegger din 1927? La fel, tema angoasei, absentă în 1919, îşi face totuşi apariţia în 1931. Jaspers, trebuie să remarcăm, nu îl citează nicăieri pe Heidegger, iar în *Autobiografia* sa mărturiseşte că a avut un contact superficial cu textul lui Heidegger, că nu îi trezea deloc interesul, ba chiar că a citit foarte puţin acest text. Acestea fiind „datele", este greu să probăm o influenţă heideggeriană asupra lui Jaspers. Cu toate acestea, problema este bine să rămână deschisă.

Să notăm şi că, în contrast cu analiza din *Psychologie*

537« SuZ, pp. 246-248.

4Î K. Jaspers, Philosophie II Existenzerhellung, op.cit., p. 220.

der Weltanschauungen, Jaspers discută, în mod distinct, şi moartea aproapelui şi moartea proprie. Însă, spre deosebire de Heidegger, pentru care moartea celuilalt nu este decât o *Ersatzthema*, ineficientă pentru înţelegerea morţii proprii, Jaspers îi acordă şi acesteia statutul de situaţie-limită. Aşadar nu doar moartea proprie, ci şi moartea celuilalt, dacă acesta este în ipostaza de celălalt anumit, iubit, preţios, unic, are o valoare autentificatoare. Moartea aproapelui (*Tod des Nächsten*) antrenează o zguduire existenţială (*existenzielle Erschütterung*) radicală, ce deschide către transcendenţă50.

Jaspers accentuează că, în viaţa de zi cu zi, în viaţa normală de subiecţi empirici, trecem din situaţie în situaţie, însă evitând situaţiile-limită, închizând ochii şi eschivându-ne din faţa lor: „*Als Dasein können zoir den Grenzsituationen nur auszveichen, indem wir wn ihnen die Augen schließen* 51. Evităm aşadar moartea şi ne sustragem confruntării cu sfârşitul nostru cel mai propriu. Iată încă o tematică pe care şi Heidegger a exploatat-o în proiectul său ontologic: eschiva (*Ausweichen*) este un termen pe care Heidegger îl întrebuinţează recurent pentru a defini structura căderii şi fuga din faţa fiinţei noastre autentice. Într-adevăr, în cădere, *Dasein-vi* se livrează lumii şi se lasă incitat de ea şi astfel ajunge să se eschiveze din faţa lui însuşi 52. Eschiva ca modalitate a căderii53 îşi va căpă

— *Idem*, p. 222 şi *Idem*, p. 204.

52SuZ, p. 139.

53 SuZ, p. 139: „Die existenziale Verfassung dieses Ausweicheus wird am Phänomen des Verfalletts deutlich werden”. Caracteristicile fundamentale ale căderii, anume ispitirea (Versuchung), liniştirea (Beruhigung)

În deplina concreteţe şi semnificaţie ontologică în cazul faptului de a fi întru moarte, ca eschivă în faţa morţii (*Ausiueieiten vor dem Tode*) *5*. Această evitare a morţii este modul falsificat, cotidian, al fiinţei întru sfârşit, constituind maniera prin care impersonalul „se „împiedică accesul autentic la propria finitudine a Dasem-ului,

falsificând un aspect sau altul al morţii proprii. Acestei maniere evaziv-evitante a eschivei i se va opune maniera autentică a asumării faptului propriu de a fi întru moarte. Tematica lui *Ausivcichen* deschide aşadar problema diferenţei fundamentale dintre modalitatea neaulentică (una care evită) şi cea autentică (una care nu evită) a raportului cu propria moarte. Această dihotomia poate fi identificată şi la Jaspers.

Într-adevăr, pentru Jaspers, raportul cu aceste situaţii-limită este calea spre autenticitatea fiinţei noastre. Subiectul empiric jaspersian (ce corespunde, schematic, Dfisem-ului nea identic heideggerian) evită aceste situaţii-limită şi îşi închide ochii în faţa lor. Pentru a deveni el însuşi, pentru a deveni autentic, el trebuie să reuşească să iasă în întâmpinarea acestor situaţii-limită cu ochii deschişi, să se confrunte cu ele şi să le asume: *„wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsiluationen offenen Augen eintreten”*. Doar astfel subiectul empiric accede la existenţă (*Existenz*), adică la autenticitate. Această activitate prin care omul intră în posesia sinelui propriu este numită de Jaspers devenirea existenţei posibile din noi (*das Werden der în uns möglichen Existenz*) [538][539]. *Existenz* este aşadar titlul pe care Jaspers îl atribuie modului autentic al fiinţei noastre, în timp ce subiectul empiric (conştiinţa) este numele ce corespunde stării „naturale”, neautentice. „A trăi situaţiile-limită şi a exista este acelaşi lucru [*Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe*]”[540].

Problema consecventă va fi prin urmare aceea a trecerii de la ipostaza neautentică la ipostaza autentică a vieţii noastre. Jaspers va configura acest pasaj de la neautenticitate la autenticitate, de la *Dasein* la *Existenz*, printr-o serie de salturi (*Sprunge*): (1) Ca fiinţă naturală în

---

538ţ fl înstrăinarea (Entfremdung) configurează aşadar această eschivă din fala propriului sine.

51 SuZ, pp. 253, 255, 256, 258, 259, 425.

539 K. Jaspers, Philosophie II, Exislenzerhellung, op.cit., p. 204.

540 Ibidem.

lume, mă pot situa opozitiv, prin gândire, în raport cu întregul acestei lumi (*vermag ich mich allem gegenüberzustellen*), obţinând solitudinea (*Einsamkeit*) absolută a conştiinţei proprii, parţial sustrasă situaţiilor concrete; (2) pentru o atare conştiinţă sustrasă lumii, care este pură privire (*bloße Auge*) în singurătatea faptului de a fi sine (*Selbstsein*), se profilează situaţiile-limită, ascunse de altminteri privirii naturale a subiectului empiric: omul începe să îşi obţină fiinţa sa proprie şi devine existenţă posibilă (*mögliche Existenz*); el este pură cunoaştere şi universalitate a voinţei du a şti (*Universalität des Wissenswollens*), iar certitudinea fiinţei sale el o găseşte în această ştiinţă; (3) al treilea salt se face prin reintrarea în lume, ca o confruntare cu aceste situaţii-limită şi prin cucerirea propriei existenţe, iar aici se realizează saltul de la o considerare clarificatoare (*erhellende Betrachtung*) la o realizare existenţială (*existenţielle Verwirklichung*), iar existenţa posibilă devine existenţă reală (*wirkliche* ExistenzJ[541].

După cum ştim, ideea unei treceri de la ipostaza neautentică la cea autentică a vieţii noastre este integrată şi ea în analitica existenţială a Dasein-ului. Similitudinea poate merge mai departe: aşa cum pentru Jaspers, trecerea de la subiectul empiric la existenţă se face prin intermediul situaţiilor-limită, tot aşa pentru Heidegger, trecerea de la existenţa neautentică la existenţa autentică se face prin intermediul raportului cu moartea şi cu faptul de a fi vinovat (în conexiunea fundamentală în care cele două se află), deci tocmai cu cele două situaţii-limită pe care Heidegger pare că le preia de la Jaspers. Dinamica dintre autenticitate şi neautenticitate în cadrul vieţii factice existente îşi are aşadar un corespondent şi în „existenţialismul" lui Jaspers.

Chiar dacă în privinţa temei autenticităţii nu putem decide „din ce parte" a venit influenţa şi „cine a stimulat pe cine", putem să ne închipuim care ar fi fost posibilele rezerve ale lui Heidegger faţă de modul în care Jaspers

541 Idem, pp. 204-208.

descrie *cum*-ul acestei treceri de la neautenticitate la autenticitate. În primul rând, acest model este profund îndatorat unor modele filosofice clasice. Gestul retragerii din lume, printr-un act de voinţă, ca situare opozitivă în raport cu lucrurile lumii, este fidel tematicii recurente a reducţiei, de la Descartes la Husserl. Este în fond un gest filosofic, un gest care *aparţine* filosofului, celui ce filosofează. Pentru Heidegger, acest gest este mai degrabă un construct filosofic decât o descoperire legitimată fenomenologic a modului în care se declanşează, survine şi se obţine autenticitatea. În plus, Heidegger i-ar putea reproşa lui Jaspers că tematica cunoaşterii, a ştiinţei şi certitudinii are un rol director în cadrul acestei deveniri a sinelui, acesta fiind un indiciu al predominanţei teoreticului asupra vieţii factice preteoretice. Jaspers, chiar dacă primeşte o serie de impulsuri din partea unui Kierkegaard (inamic declarat al lui Hegel), peipetuează (poate tocmai de aceea) o poziţie funciarmente hegeliană: realizarea sinelui este o realizare de ordinul ştiinţei. În schimb, Heidegger – poate primul autentic anti-hegelian din istoria filosofiei – va căuta mobilurile acestei treceri de la neautenticitate la autenticitate pe un palier anterior cunoaşterii, pe un palier care precedă ştiinţa şi raţionalitatea: va fi vorba de dispoziţia fundamentală a angoasei, o situare afectivă (ce-i drept: înţelegătoare), aflată în conexiune fundamentală cu faptul de a fi întru moarte şi cu vocea conştiinţei care cheamă către faptul de a fi vinovat cel mai propriu. Laborioasele consideraţii metodologice din *Sein und Zeit* referitoare la obţinerea adecvată a unei putinţe autentice de a fi întreg a Dasem-ului trebuie înţelese pornind de la această exigenţă de *a nu construi* în mod speculativ un mod al devenirii sinelui de la starea sa precară la starea sa autentică.

CAPITOLUL 3
HEIDEGGER ŞI HUSSERL

După cum am văzut, în cazul lui Jaspers, raporturile cu Heidegger în privinţa problemei morţii nu sunt nici liniare şi nici uniforme, ci ceva mai complicate şi, pe

alocuri, chiar răsturnate: putem presupune nu numai o influenţă *exercitată asupra* lui Heidegger, ci şi una *exercitată de el* asupra seniorului şi companionului său filosofic. Jaspers poate astfel figura atât în galeria „surselor" heideggeriene în problema morţii, însă el ar putea fi plasat, măcar în ceea ce priveşte anumite aspecte, şi în raza iradierii analiticii existenţiale a morţii din *Sein und Zeit*. Aşadar, după ce am explorat versantul influenţelor pe care Heidegger le-ar fi putut suporta din partea unui Scheler sau Jaspers, ne putem îndrepta atenţia asupra celuilalt versant, cel al influenţei pe care problema heideggeriană a morţii a exercitat-o asupra filosofiei ulterioare. Într-adevăr, în urma analizei heideggeriene a morţii, această problemă s-a bucurat de o carieră fenomenologică impresionantă, care ar putea fi urmărită cel puţin în marginea contribuţiilor lui Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas sau Jacques Derrida. Moartea a devenit astăzi o problemă fenomenologică incontestabilă, căpătând o certă importanţă şi centralitate în cadrul preocupărilor contemporane de fenomenologie.

Dar nu este lipsit de importanţă să vedem care a fost reacţia lui Edmund Husserl în faţa analizei heideggeriene a morţii. Pentru un fenomenolog „ortodox" al vremii, şi mai ales pentru Husserl, rolul central pe care îl căpătase problema morţii în proiectul heideggerian trebuie să fi ridicat destule semne de întrebare. Căci, având în vedere modul iniţial de instituire a fenomenologiei, ca demers teoretic descriptiv şi neutru, exercitat asupra registrului „pur" al conştiinţei transcendentale, o astfel de importanţă acordată morţii nu s-ar fi putut justifica prea uşor. Într-adevăr, faptul că moartea ar putea avea o putere explicativă distinctă pentru sensul profund al subiectivităţii umane nu a fost întrezărit în cadrul investigaţiilor husserliene asupra ego-ului transcendental şi a modului de constituire a lumii, a lucrurilor, a alterităţii inter-subiective; astfel, acest fapt brutal al empiriei, care instaurează suspendarea radicală a posibilităţii oricărei experienţe în genere, nu a ajuns să joace un rol decisiv în

analizele fenomenologice ale lui Husserl. Că moartea a căpătat ulterior un statut de fenomen privilegiat, că o „fenomenologie a morţii" a devenit cu putinţă, iată ceva care nu ar fi putut fi anticipat cu uşurinţă de cercetătorul care ar fi frecventat, la începutul secolului trecut, textele părintelui fenomenologiei. Să vedem însă care a fost reacţia lui Husserl la problema heideggeriană a morţii.

Chiar dacă Husserl nu dezvoltă propriu-zis o „fenomenologie a morţii" şi chiar dacă moartea nu face parte dintre temele predilecte pe care fondatorul fenomenologiei le discută, putem identifica anumite pasaje ce ne pot lăsa să întrevedem care a fost reacţia lui Husserl faţă de pretenţia lui Heidegger de a aborda *fenomenologic* moartea şi faţă de statutul *transcendental* pe care acesta i-o acordă, ca structură existenţial apriorică, ca fenomen constitutiv fiinţei Dasem-ului. În măsura în care majoritatea pasajelor în care Husserl discută problema morţii sunt situate după publicarea lui *Sein und Zeit*[1], putem presupune că avem de a face cu o primă

1 Principalele texte husserliene (deja publicate) în care apare tema morţii sunt: 1) paragraful 23 din *Ideea* II (1912 – 1915); 2) *Meditaţii Carteziene* (1929), o apariţie razantă în paragraful 61; 3) un text de la începutul anilor '30 intitulat „Monadologie" şi publicat în *Husserliana XV*; 4) o scrie de discuţii ale lui Husserl cu Eugen Fink şi Dorion Cairns, discuţii ce au avut loc începând din 1931 şi au fost consemnate de Cairns; 5) un text scris la sfârşitul lui august 1936 intitulat „Die antropologische Welt" şi publicat ca al 28-lea text în *Husserliana XXIX*.

reacţie faţă de Heidegger şi faţă de importanţa pe care el o acordă acestui fenomen. Astfel, putem presupune că problema heideggeriană a morţii din *Sein und Zeit* l-a *provocat* efectiv pe Husserl şi că acesta a încercat în repetate rânduri (chiar dacă nu sistematic) să situeze această problemă în harta generală a fenomenologiei şi să identifice mecanismele conceptuale prin care moartea ar putea fi abordată *streng phänomenologisch*. Aşadar avem de a face cu o primă confruntare: considerând că analitica

heideggeriană este ilegitimă fenomenologic, Husserl se raportează în mod critic la aceasta şi caută să limiteze pretenţiile „discipolului" său privitoare la sensul privilegiat al acestui fenomen.

O serie de cercetători au încercat să reconstituie prezenţa firavă a acestei teme în masa manuscriselor husserliene, între care multe sunt încă inedite2. Pentru că nu suntem *în ceea ce priveşte textele încă inedite, după descrierea pe care o oferă cercetătorii de la Husserl-Archives Leuven în Identitätsverzeichnis-ul publicat pe site-ul web al instituţiei, ar fi vorba de cel puţin încă două manuscrise care privesc tema noastră*: *1) Ms. A VI 14 a (1930 – 1932), intitulat*: *Die phänomenologische Problematik von Geburt, Tod, Unbciuusstsein zurückgeleitet zur allgemeinen Theorie der Intenţionalität. Weltbewusstsein und thematisches Bezuusstseitr, şi 2) Ms. C 17 V (decembrie 1931), intitulat*: *Wie konstituiert sich die Einheit* einer *realan Zeiträumlichkeit, bziu. die Einheit der realen Welt durch die getrennten Wachperioden hindurch*? *Welche Rolle speilen da Schlaf, dann aber Geburt und Tod für die Konstitution der Welt*? *Wie führt die konstitutive Rückfrage bzw. die emstliche Durchführung* einer *„Weltanschauung" auf Geburt und Tod*? *Die Unanschaulichkeit von Schlaf, Geburt und Tod. Darin ferner Erweiterung des Begriffes der Primordialität auf cine intersubjeklive Primordialität als Einheit intersubjektiver Wachheit (wacher, lebendiger Gegenwart). Natalie Depraz şi Jean-Marc Mouillie, („«Se donner» la mort", în Alter, nr. 1/1993, p. 130) mai semnalează încă două manuscrise nepublicate care intersectează tema noastră*: *Ms. E III 4 intitulat Teleologie (vara lui 1930) şi Ms. E III 6 intitulat Gemeinschaftsleben und „Existenz" (mai iunie 1933)*.

2 Natalie Depraz & Jean-Marc Mouilue, „«Se donner» la mort", *art. cât.*, pp. 107 – 130; Ahmed Soysal, „Deux études sur la non-donation", în *Alter*, nr. 1/1993, pp. 241 – 264; Marc Richjr, „Vie et mort en phénoménologie", în *Alter*, nr. 2/1994, pp. 333 – 365. Nu ne-au fost accesibile

măsură să ne aventurăm într-o întreprindere de o asemenea anvergură, vom încerca cel puţin să schiţăm rezultatele la care au ajuns aceşti cercetători, întrebându-ne care sunt motivele pentru care Husserl a „neglijat" această temă, precum şi care sunt raţiunile pentru care ea nu îşi poate găsi un rol de prim-rang în cadrele fenomenologiei transcendentale. Chiar dacă, în cazul fenomenului morţii, referinţele directe ale lui Husserl la adresa lui Heidegger sunt destul de firave, vom încerca să deducem sau să reconstruim cum anume a receptat Husserl importanţa pe care Heidegger a acordat-o morţii în *Sein und Zeit*, care ar fi principalele coordonate ale lecturii sale, care ar fi principalele critici pe care acesta le-ar fi adus discipolului său. Nu în ultimul rând, problema este aceea de a vedea cum anume ar fi putut Husserl transpune *în propria sa logică* o problematică precum fenomenologia morţii.

Notele lui Husserl la Sein und Zeit. Pentru început, ne vom îndrepta atenţia asupra notelor marginale care au fost găsite pe exemplarul lui Husserl din *Sein und Zeit*[542][543]. Este vorba de mărturia primei reacţii pe care Husserl a avut-o la lectura acestei lucrări, care marchează deja prima mare schismă în istoria fenomenologiei. Este vorba, aici, şi de mărturia stuporii intelectuale pe care a încercat-o Husserl în faţa crudei evidenţe că discipolul său favorit s-a îndepărtat în mod fundamental de fenomenologia ale cărei baze el le pusese timp de aproape

---

542 o serie de articole care tratează această temă, între care Shigeto Nuki, „Das Problem des Todes bei Husserl - ein aspect zum Problem der Zusammenhangs zwischen Intesubjektivität und Zeitlichkeit", în H. Weiss und G. Pagel (Hrsg.), Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen, Könighausen und Neumann, 1989, pp. 155-169, şi Angela Alles Bello, „Riflesioni sulla morte in un inedito husser- liano", in Segni e comprehensione, 3 (8), 1989.

543 „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit", text publicat sub îngrijirea lui Roland Breeur în Husserl Studies, vol. 11, nr. 1-2,1994, pp. 3-63. Am consultat şi traducerea franceză a lui Natalie Depraz, „Notes marginales de Husserl à Être et temps", în Edmund Husserl, Notes sur Heidegger, Editions de Minuit, 1993, pp. 9-38.

trei decenii. Dacă până la apariţia lui *Sein und Zeit*

Husserl îşi punea în Heidegger cea mai mare nădejde privind viitorul fenomenologiei, considerându-l cel mai proeminent discipol al său, odată cu prima lectură din *Fiinţă şi timp* el începe să fie nu doar mirat de noutatea limbajului folosit de Heidegger şi de stranietatea modului său de gândire, ci conştientizează treptat prăpastia care s-a căscat între el şi Heidegger. Deja în 1927 Husserl îi scria lui Ingarden că „Heidegger nu a înţeles întregul sens al metodei reducţiei fenomenologice", iar după lectura aprofundată la *Sein und Zeit*, pe care o face în vara lui 1929, sesizând alonja atacurilor disimulate pe care Heidegger le îndreaptă asupra sa, Husserl ajunge la concluzia că nu poate situa lucrarea acestuia în cadrul general al fenomenologiei[544]. După 1931, termenii lui Husserl vor fi din ce în ce mai duri, zicând nici mai mult nici mai puţin că Heidegger propune o „ontologie a iraţionalismului", că dă dovadă de o „profundă, genială neştiinţificitate", situată la „antipodul" poziţiei sale filosofice, fiind o „caricatură a scrierilor sale"[545].

Între notele marginale ale lui Husserl la *Sein und Zeit*, putem identifica paisprezece remarci referitoare la anumite pasaje din paragrafele dedicate fenomenului morţii. Între acestea, doar cinci au o anumită concreteţe ce se pretează comentariului, restul fiind sau un semn de întrebare, sau o subliniere a unui cuvânt, sau un simplu *Nota bene*.

Prima notă se află la pagina 237 din *Sein und Zeit*, în dreptul rândului 30, la începutul paragrafului 47. Acest paragraf discută „posibilitatea de a sesiza [*Erfassungsmöglichkeit*] un *Dasein* în întregul său". Aici

544 Vezi pasajele din corespondenţa lui Husserl către Pfänder, Ingarden sau Landgrebe (între 1927 şi 1931), citate de Roland Breeur în notiţa sa introductivă „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik", in Husserl Studies, vol. 11, nr. 1-2,1994, p. 4.

545 Scrisori către Baudin, Pfänder şi Ingarden, citate de Roland Brf.rur, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik", art.cit., pp. 4-5.

Heidegger spune că „[tjrecerea la faptul-de-a-nu-mai-fi-Dfisem îi retrage Dasem-ului tocmai posibilitatea de a experimenta această trecere [*diese Übergang zu erfahren*] şi de a o înţelege ca pe ceva care a fost experimentat [*als erfahrenen zu verstehen*]”[546]. În dreptul acestor rânduri Husserl notează: „Întrebarea este aşadar cum pot să fac intuitiv acest lucru [*wie kann ich das anschaulich machen*]?”[547][548].

După cum ştim, pentru Husserl intuiţia (*Anschauung*) este singura sursă adecvată de sens pentru orice demers fenomenologic şi doar datul intuitiv poate umple în mod adecvat o intenţie. Aşadar, lucrurile trebuie să fie *date* în intuiţie pentru ca o vorbire despre ele să fie validă fenomenologic. În măsura în care în privinţa morţii proprii nu avem o „experienţă”, cum Heidegger recunoaşte de altfel în acest pasaj, Husserl pare să afirme că nu avem niciun fundament intuitiv pentru înţelegerea ei şi, deci, pentru abordarea ei fenomenologică. Moartea proprie este într-adevăr, o non-donaţie şi, ca atare, ea pare că se refuză principial fenomenologiei. Această imposibilitate de a avea o donaţie intuitivă a morţii proprii, a morţii unui eu, este afirmată încă din *Ideea* II, cu referire specifică la eul pur:

Dacă ar avea un sens să spunem că acest eu se naşte sau piere, atunci ar trebui să verificăm această posibilitate în donaţia pură [*in der reinen Gegebenheit bewähren*], ar trebui să putem sesiza în intuiţia pură [*reine Intuition*] posibilitatea esenţială a naşterii şi a pieirii [*die Wesensmöglichkeit von Entstehen und Vergehen*]. Însă, de îndată ce ajungem acolo, absurditatea [*Wiedersinn*] sare în

546‘ SuZ, p. 237.

547 „Randbemerkungen Husserls...", art.cit., p. 32.

548 Edmund Husserl, Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, herausgegeben von Marly Biemcl, Husserliana Band IV, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 103. Am consultat şi traducerea franceză Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second, Recherches phénoménologiques pour la con- stituition, trad. fr. Éliane Escoubas, P.U.F., 1982 (aici, p. 154).

ochi. Eul pur [*reines Ich*] al unei astfel de intuiţii, adică cel ce priveşte, cel care focalizează, ar trăi pe de o parte în continuitatea unui astfel de act de a privi, ca identic în durata care îi este inerentă şi ar trebui, pe de altă parte, să găsească în această durată tocmai o porţiune de timp în care el însuşi n-ar fi şi un punct de plecare prin care el ar intra pentru prima oară în fiinţă. Am ajunge la absurditatea că eul absolut fiinţător [*das absolut seiende Ich*] s-ar găsi pe sine ca nefiinţător [a/s *nicht seiend vorfinde*] în durata fiinţei sale [*in der Dauer seines Seins*] [...].*

Aceeaşi problemă se poate ridica şi în privinţa totalităţii Dfisem-ului, care este invocată în acelaşi pasaj: poate fi ea *dată* intuitiv? Putem *sesiza* într-adevăr un *Dasein* total? Poate această totalitate să ne fie dată în *intuiţie*, în aşa fel încât pornind de la această donaţie să o putem fonda fenomenologic şi, prin urmare, şi conceptual?

Desigur, ne putem întreba înainte de toate care este statutul intuiţiei în *Sein und Zeit*. În această privinţă, există pasaje clare care argumentează întemeierea intuiţiei în existenţialul înţelegerii[549]. Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că Heidegger a afirmat în repetate rânduri că întreprinderea sa filosofică datorează enorm descoperirii *intuiţiei* categoriale husserliene. Este adevărat că nici moartea şi nici totalitatea *Dasein*-ului nu simt accesibile unei intuiţii sensibile, empirice, dar nu este deloc exclus ca intuiţia categorială să servească aici drept sursă validă pentru o analiză autentic fenomenologică. Într-adevăr, analizele heideggeriene vor pune în lumină faptul că fenomenul morţii ca fenomen *de ordinul Dasein-ului* nu

549 SuZ, p. 147: „A arăta felul în care orice privire este primordial întemeiată în înţelegere — privirea-ambientală a preocupării este înţelegerea ca simţ comun [Verstehen als Verständigkeit] —înseamnă a-i retrage purei intuiri preeminenţa ei [dem puren Anschauen sein Vorrang genommen], care, noetic vorbind, corespunde preeminenţei ontologice tradiţionale a fiinţării-simplu-prezcnte. «Intuiţia» şi «gândirea» sunt amândouă derivate îndepărtate ale înţelegerii. Chiar şi «intuiţia esenţelor» [Wesensschau] de tip fenomenologic îşi are temeiul în înţelegerea existenţială."

este un fapt empiric, ci o *posibilitate esenţială* a acestei fiinţări, în măsura în care Dasem-ul, în constituţia sa ontologică, corespunde subiectivităţii *transcendentale* husserliene – ego-ului *empiric*, omului în atitudinea *naturală*, corespunzându-i concretizarea *ontică* posibilă a existenţei –, moartea capătă, în analizele lui Heidegger, o statură *transcendentală*. *Sein zum*

Tode specific *Dasein*-ului – care de fiecare dată sunt eu – nu este nicidecum un eveniment accesibil intuiţiei sensibile, ci este *un mod de a fi aprioric* al fiinţei Dssem-ului, care nu poate fi accesibil decât *intuiţiei categoriale*. Oricum, faptul că morţii i se atribuie un statut transcendental, adică aprioric şi ontologic, trebuie să îi fi părut lui Husserl străin de esenţa fenomenologiei[550][551].

A doua notaţie la care ne vom opri se află la pagina 250, rândul 41, unde Heidegger afirmă: „Moartea este posibilitatea purei imposibilităţi a Dasem-ului. Astfel, moartea se dezvăluie ca posibilitatea *cea mai proprie*, *desprinsă de orice relaţie* şi *de nedepăşit*" n. Aid, Husserl comentează: „posibilitatea morţii este prin aceasta doar presupusă, şi nu clarificată [*immer vorausgesetzt*, *nicht klargelegt*]", adăugând imediat: „O posibilitate de nedepăşit este şi hazardul universal, destinul, universul iraţionalităţilor"[552].

Trebuie să recunoaştem că această replică este greu de administrat. Ştim că moartea este descrisă de

---

550 Husserl îi scrie lui Pfänder în 1931 despre anumite „fremde Gedankenmotive" în demersul lui Heidegger. Or, între aceste motive străine de gândire putem, probabil, situa şi fenomenul morţii. De altfel, după cum remarcă Roland Breeur, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik", art.cit., p. 6, I lusserl nu a lucrat deloc asupra paragrafelor 33-38 (pp. 167-180 din SuZ), paragrafe dedicate între altele flecărelii, curiozităţii şi ambiguităţii, a căror prezenţă într-o lucrare de fenomenologie fundamentală trebuie să-i fi părut la fel de bizară.

551 SuZ, p. 250: „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen I)aseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbeziigliclie, uniiherholhare Möglichkeit."

552 „Randbemerkungen Husserls...", art.cit., p. 32.

Heidegger ca o posibilitate privilegiată ce *aparţine în mod intim* fiinţei *Dasein*-ului, ca o fiinţă constituită de posibil, ca fiinţă posibilă şi putinţă de a fi. Or, în ce sens putem considera „hazardul universal [*die universale Zufall*]" o *posibilitate* a Dasem-ului? Desigur, hazardul poate constitui o *limită* în raport cu care conştiinţa se poate delimita, cu care omul se poate confrunta, de care el se poate izbi (să reamintim că Jaspers plasase hazardul între situaţiile-limită). Însă e greu de înţeles cum anume am putea concepe „hazardul" ca *posibilitate* a *Dasein*-ului, *aparţinând* acestei fiinţări. Mai ales că acest hazard este determinat ca „universal" – în timp ce *Dasein*-ul este arhiparticularizat şi supra-singularizat ca *Jemeinigkeit*, ca fapt de a fi de fiecare dată al meu. Înţelege oare Husserl termenul de *Dasein* în sens kantian de simplă existenţă, fapt care ar permite corelaţia cu „hazardul universal"? Greu de crezut. La fel, este greu de decis ce înţelege aici Husserl prin „destin" (*Schicksal*), pe care îl consideră, de asemenea, o posibilitate de nedepăşit. Cu atât mai mult, atunci când e vorba de „universul naţionalităţilor [*das Universum des Irrationalitäten*]" – la ce se referă oare Husserl: la materia inertă care ne înconjoară? Sau la pulsiunile inconştiente, animalice, „iraţionale", care ne domină mereu? Accentul lui Husserl pare să cadă nu atât asupra ideii de posibilitate, cât asupra caracterului „de nedepăşit": în acest sens, atât hazardul, cât şi destinul sau naţionalitatea pot fi considerate de nedepăşit, fatale, necesare. Dar aceasta nu înseamnă nici că acestea sunt posibilităţi (ci realităţi, sau mai precis: necesităţi) şi nici că ele ar aparţine *Dasein*-ului (cel puţin în sensul în care Heidegger înţelege această apartenenţă). Aşadar, reproşul lui Husserl pare de fapt să ascundă o anumită neînţelegere a sensului posibilităţii în demersul heideggerian şi în

special a statutului acestei *uniiberholhare Möglichkeit*[553554].

A treia notaţie se referă la pagina 251, rândurile 13 – 14, unde Heidegger discută modul în care *Dasein*-ul are un acces afectiv şi nu cognitiv la propria moarte. Iată pasajul vizat:

În primă instanţă şi cel mai adesea, *Dasein*-ul nu are nicio conştiinţă explicită (şi cu atât mai puţin una teoretică) despre faptul că el este remis morţii şi că moartea aparţine astfel faptului-de-a-fi-în-lume. Aruncarea în moarte [*Geworfenheit în den Tod*] i se dezvăluie într-un chip mai originar şi mai pătrunzător [*ursprünglicher und eindringlicher*] în situarea afectivă a angoasei [*Befindlichkeit der Angst*].

Husserl notează în margine: „Instinct al angoasei, şi trebuie dezvăluit ca atare (*Instinkt der Angst und muß als solcher enthalt xuerden*)”. Prima remarcă pe care o putem face este că angoasa nu este, pentru Heidegger, un instinct, ci o dispoziţie afectivă fundamentală. În logica heideggeriană, nu putem trasa o legătură clară între problematica afectivităţii şi cea a instinctului. Căci, în timp ce *Befindlichkeit* ţine de constituţia ontologică a *Dasein*-ului, instinctului nu i se rezervă niciun loc în cadrul analiticii existenţiale, el fiind întrucâtva reprimat în zona netematizată a trupului şi a animalităţii[555]. De altfel, nici în fenomenologia lui Husserl problematica instinctului nu este o temă centrală, instinctul fiind considerat, ca

---

553A ceasta este şi opinia pe care o găsim în excelentul studiu semnat Denise Souche-Dagues, „La lecture husserlienne de Sein und Zeit", in Edmund Husserl, Notes sur Heidegger, op.cit., p. 135:
„Incompréhension radicale de 1'«existential» comme tel? - Sans doute. Mais

554q u'elle est et ne pouvant être ce qu'elle est que contre l'univers des irrationnels."

555 Vezi pentru aceasta articolul nostru, „Sur le concept de pulsion (Trieb) chez Heidegger", în Chan-Fai Cheung, Ivan Chvatik, Ion Co-löERU, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp (eds.), Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations, web-published at www.o-p-o.net, 2003.

fenomen iraţional, „o formă derivată din intenţionalitatea guvernată prin raţiune şi subordonată ei”[556]. Cercetări recente de arhivă au pus în lumină mai multe consideraţii fundamentale privitoare la o *Instinktintenţionalität* şi *Triebintenţionalität*[557].

Ultimele două notaţii, ambele la pagina 258, se referă la ideea certitudinii morţii. Cele două pasaje heideggeriene la care se referă Husserl sunt următoarele:

Situarea afectivă cotidiană pe care am caracterizat-o afişează o superioritate în faţa „realităţii” certe a morţii, o superioritate aparent eliberată de orice angoasă, dar de fapt preocupată „în mod anxios” de această realitate certă. În virtutea acestei situări afective, cotidianitatea admite o certitudine „mai înaltă” decât aceea doar empirică. *Ştim* că moartea este certă şi totuşi nu „avem” propriu-zis certitudinea ei.

Cotidianitatea ne împinge în stringenţa preocupării şi taie legăturile cu acea obosită, „inactivă gândire în marginea morţii”. Moartea este lăsată pe „cândva mai târziu” şi aceasta se face invocându-se aşa-numita „opinie generală”. Impersonalul „se „acoperă astfel specificitatea certitudinii morţii, *faptul că ea este posibilă în orice moment*.

În privinţa primului pasaj, Husserl subliniază pasajul „o certitudine «mai înaltă» decât aceea doar empirică” şi adaugă: „aşadar certitudinea nu este doar o certitudine doxică [*Gewißheit ist dann nicht bloß ăoxische Gewißheit*]”. În privinţa celui de-al doilea fragment, Husserl subliniază ultimele cuvinte şi adaugă: „Însă aici mai trebuie considerat fenomenologic încă ceva. Moartea este strâns legată de hazard şi, în general, de «contingenţa» duratei vieţii”[558]. Tema hazardului revine

---

556 Cf. Bruce Bégout, N. Depraz, M. Mavridis, S. Nagaï, „Passivité et phénoménologie génétique", în Alter nr. 3, p. 454.

557 Vezi în special Nam-In Lee, Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte, Kluwer Academie Publishers, Phænomenologica 128,1993.

558 „Randbemerkungen Husserls...", art.cit., p. 32: „Aber da komml eben phänomenologisch noch einiges in Betracht. Der Tod is mit Zu fall

aşadar: moartea depinde de hazard, de accidental, de accidentalitatea sau contingenţa duratei vieţii. Este, putem spune, o pură întâmplare, un pur hazard că unii trăiesc 70 de ani, în timp ce alţii 20. Accidentele care pot „provoca" moartea fac şi ele parte din această accidentalitate a morţii, în continuare, Husserl nu pare dispus să accepte că moartea proprie poate să fie şi altceva decât un „caz de moarte", un eveniment care survine la un moment dat. Cu această „acridentalitate" a morţii, Husserl pare să se plaseze în continuare exclusiv pe versantul „ontic" al fenomenului morţii, refuzând astfel implicit versantul ontologic pe care îl elaborează Heidegger.

Pentru acesta din urmă, certitudinea morţii este mai înaltă decât certitudinea empirică şi decât certitudinea apodictică obţinută în domeniile teoretice: este o certitudine ontologic-existenţială, care se fundează în fenomenul ontologic al adevărului existenţial. Dfisem-ul ca stare de deschidere este adevărul primordial ontologic (*Dasein-ul* este adevăr), iar în acest sens are o precedenţă definitorie faţă de adevărul ontic al fiinţării (fiinţarea este adevărată), care, la rândul său, precedă şi face cu putinţă orice adevăr al judecăţii (judecata este adevărată) [559]. Certitudinea originară de sine, care însoţeşte acest adevăr originar, depăşeşte fără măsură comună posibilele tipuri de certitudine de ordin teoretic sau judecaţiv, fie că e vorba de certitudinea empirică a ceea ce se dă *leibhaft da* în intuiţie, fie că e vorba de certitudinea apodictică ce se întemeiază în evidenţa absolută[560].

Heidegger şi „spectaculoasele acrobaţii" cu moartea. Principala discuţie se va purta aşadar în jurul statutului ontic sau ontologic al morţii, ceea ce, în termeni husserlieni, ar indica statutul natural/empiric sau transcendental al acestui fenomen. Faptul că tema morţii

---

verwoben, und überhaupt der «Zufälligkeit» der Lebensdauer".

559 Pentru aceasta, vezi SuZ, paragraful 44 şi comentariul nostru din secţiunea precedentă.

560 Pentru determinarea sensului evidenţei absolute, apodictice, ca liuiubitabilitate absolută, cf. paragraful 6 din Meditaţii carteziene.

nu este deloc lipsită de importanţă pentru departajarea poziţiilor teoretice ale celor doi filosofi este atestat încă din 1931 de o discuţie dintre Eugen Fink şi Dorion Cairns, consemnată de acesta din urmă. Astfel, în opinia lui Fink, Heidegger putea vedea în poziţia filosofică a lui Husserl un anumit *hybris*, un anumit „orgoliu" care uită limitele umanităţii şi care fuge de anumite probleme precum moartea[561]. Aşadar, încă de la început, discipolii lui Husserl şi-au dat seama că tema morţii ascunde în filosofia lui Heidegger o alonjă pe care fenomenologia husserliană nu o acoperă şi de care, mai mult, „fuge". Dar oare nu acelaşi lucru spune implicit şi Heidegger, când afirmă că raportările teoretice sau teoretizante la moarte fug de fapt din faţa ei, o acoperă şi o disimulează? Să notăm de altfel că, în cadrul întâlnirilor dintre Husserl, Fink şi Cairns, tema morţii îşi face de câteva ori apariţia, însă în corelaţie cu tema naşterii21. Determinantă este în primul rând analogia morţii cu somnul:

Noi cunoaştem naşterea şi moartea doar pe baza inter-subiectivităţii. Moartea apare ca o pauză în cealaltă viaţă. În aceasta, ea este analoagă somnului. Dar somnul apare în sfera primordială de asemenea – într-un fel ca o pauză, iar analiza sa este foarte dificilă22.

21 Natalie Depraz, în articolul său „Naâtre à soi-même", *art. cât.*, p. 81 şi urm., consideră că, dacă Husserl arată o predilecţie pentru tema naşterii în detrimentul temei morţii, acest lucru se explică prin faptul că în analizele sale asupra temporalităţii, accentul cade asupra trecutului şi asupra prezenţificării acestui trecut în amintire. Este vorba aşadar de preeminenţa amintirii asupra aşteptării, a trecutului asupra viitorului. Faptul că pentru Heidegger, în schimb, moartea va căpăta un rol primordial, se explică prin aceea că viitorul este eestaza

561 Dorion Cairns, Conversations with Husserl and Fink, Martinus Nijhoff, Phænomenologica 66, notiţă din 24.0831, p. 25: „Heidegger probably finds in Husserl a certain hybris, a certain «superbity», forgetting the limits of humanity, and fleeing from certain problems, such ns those of death, etc."

fundamentală a temporalităţii, că prezentul se constituie pornind de la viitor, reluând trecutul.

22 Dorion Caikns, *Conversations with Husserl and Fink*, op. cit., p. 19: „Birth and death we know only on the basis of intersubjectivity. Death appears as a pause in other life. In this it is analogous to sleep. Bui sleep appears in the primordial sphere, too, – likewise as a pause and its analysis is very difficult". Conversaţie cu Husserl, Fink şi Miyake (Japonia), 19 august 1931. În cadrul unor întâlniri pe care Cairns le are doar cu Eugen Fink, tema morţii este abordată din nou. Astfel, în notifia lui Cairns din 21 septembrie 1931, pp. 33 – 34: Fink „warned against taking literally Husserl's phrases on *Geburt* and *Tod* chirth and death> in the transcendental sphere; Husserl means to indicate the transcendental problems of the constitution of these phenomena for the ego. // 1 suggested that it was perhaps not corect to regard an undying and unborn life as a fiction. Death and birth, for all I could see, are factual but not necessary. At least their necessity is not as imediately obvious as the necessary of, say, the structure of perception. Fink seemed to consider the immortal life as a notion of the same order as the infinitely extended body: the precise limits are arbitrary facts, but the presence of limitation is necessary. [...] [T] he actuality

Tema somnului este recurentă în reflecţia fenomenologică a lui Husserl. Spre exemplu, în anii '30, Husserl scrie că prin moarte omul ca „monadă" „cade într-un somn absolut"[562]. Am putea spune deci, analogic desigur, că aşa cum moartea este un somn din care nu ne mai trezim, tot aşa somnul este o „moarte" din care revenim, dimineaţă de dimineaţă[563]. Într-adevăr, Husserl se

562o f death, of the time of birth and death, is the necessary horizon for a possible immortality - that immortality is only a possibility in view the actuality of death. (...) [A]n immortality of the transcendental ego after a possible break-up of the world experience and the self-apperception as in the world, was absurd. (...) [FJor the transcendental ego, death is no possible Gegenwarterlebnis [...]." La fel, într-o discuţie din

563 noiembrie 1931 dintre Cairns şi Fink, problemele transcendentale

întreabă într-un text din 1936 dacă, în ciuda tuturor diferenţelor evidente dintre somn şi moarte, ele nu sunt de fapt profund înrudite, dacă moartea nu este de fapt un „frate" al somnului: *„muß nicht doch cine Verwandschaft bleiben, bleibt nicht doch der Tod Bruder des Schlafs*?"[564].

Pe de altă parte, Husserl este ferm în a afirma că ceea ce ne este accesibil în privinţa naşterii sau a morţii, ne este accesibil fie ca naştere *a celuilalt*, fie ca moarte *a celuilalt*. Arătând că nimeni nu poate face în sine însuşi experienţa morţii (*der Tod kann niemand an sich erfahren*)[565], Husserl se întreabă cum experimentăm moartea celorlalţi. Iar aici va face apel la teoria empatiei şi la cuplul conceptual *Leib* (trup, corp viu, trăit din interior) şi *Körper* (corp, experimentat ca întindere, ca exterioritate), prin care, în *Meditaţia a* V-a elaborase constituirea inter-subiectivităţii pe cele două paliere fundamentale: constituirea celuilalt ca trup (pornind de la sensul trupului meu) şi a mea drept corp (pornind de la sensul corpului său). Prin analogizarea sensului trupului propriu cu sensul corpului celuilalt, ajung la „întruparea" (*Verleiblichung*) celuilalt – sesizarea celuilalt ca trup viu –, acest proces fiind dublat de unul reciproc, prin sesizarea trupului meu

---

ale naşterii şi morţii sunt caracterizate drept Ganzheitsfragen (p. 49).

Edmund Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935, herausgegeben von Iso Kern, Hua XV, p. 609. Este vorba de textul intitulat „Monadologie", tradus in franceză de Natalie Depraz, ca anexă a articolului său „La vie m'est-elle donne?", Les Etudes Philosophiques no. 4/1991, pp. 466-470.

Pentru o inspirată descriere fenomenologică a „trezitului dimineaţa", vezi textul lui Alexandru Dracomir, publicat în Cinci plecări din prezent, Humanitas,.2005.

564 Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937, Hua XXIX, p. 338. Vezi, de asemenea, şi traducerea în franceză a pasajului în Edmund Husserl, „Le monde anthropologique", în Alter. Revue de phénoménologie, no. 1 /1993, Naître et mourir, pp. 271-290.

565 Acelaşi lucru îl va susţine în 1945 şi Maurice Merleau-Pontv, în Phénoménologie de la perception, pp. 249-250: „Nici naşterea mea

ca un corp (*Verkörperung*). Pornind de la această cuplare (*Paarung*) a celor două versante se constituie câmpul inter-subiectivităţii (lumea comună şi tot ce derivă din ea, valorile noastre comune etc.). Doar pornind de la acest câmp al inter-subiectivităţii, pot fi accesibile naşterea şi moartea, ca moarte a celuilalt sau ca naştere a celuilalt care intră în câmpul meu de experienţă. Moartea celuilalt, ca moarte a trupului său, se manifestă prin aceea că „trupul se transformă într-un mod corporal în aşa fel încât suspendă condiţiile de posibilitate ale empatiei [*der Leib verändert sich körperlich s*o, *daß* ei *die Bedingungen der Möglichkeit der Einfiihlung aufliebt*]*”,* adică „nu mai exprimă nicio fiinţă sufletească [ei *nicht mehr* <ei*n*> se*elischen Sein a*u*sdrückt]”* 27*.*

nici moartea mea nu îmi pot apărea ca experienţe ale mele, deoarece, dacă le-aş gândi aşa, m-aş presupune ca preexistent şi supravieţuindu-mi mie însumi pentru a le putea suporta şi n-aş gândi aşadar naşterea mea sau moartea mea ca atare. Nu pot să mă sesizez deci ca «deja născut» şi «încă viu» – să sesizez naşterea mea şi moartea mea ca orizonturi prepersonale: ştiu că ne naştem şi murim, însă nu pot cunoaşte nici naşterea mea nici moartea mea”.

27 Edmund Husserl, *Hua XXIX*, op. cit., p. 332 (trad. fr. p. 282). Vezi în continuare un alt pasaj interesant, pp. 337 – 338: „Obiectiv vorbind, moartea survine deoarece structura organică a trupului, ca o condiţie de posibilitate a vieţii, se transformă în «cadavru» [*Leichnam*]. Există un mod de a muri care, prin empatie, poate fi interpretat ca o adormire liniştită şi împăcată [*slill-fliedliches Einschlafen*]. Un altul, care poate fi interpretat ca a muri în mari suferinţe corporale [*Sterben în*

În schimb, atât naşterea proprie cât şi moartea proprie nu îmi sunt date, ele sunt exemple de non-donaţie, de imposibilitate a umplerii intuitive, de non-fenomene şi de limite ale demersului fenomenologic însuşi. Pretenţia lui Heidegger de a discuta faptul de a fi întru moarte (dar şi naşterea, căci Heidegger vorbeşte de un *Sein zum*

Anfang) dincolo de câmpul de sens al inter-subiectivităţii trebuie să îi fi părut lui Husserl o „erezie" fenomenologică. Într-adevăr, în demersul husserlian, o importanţă primordială o are *ordinea tratării* problematicilor fenomenologice, iar palierele de sens nu pot fi transgresate fără a se falsifica autenticitatea demersului fenomenologic. Astfel, doar *după* împlinirea reducţiilor (fenomenologică, transcendentală, eidetică) şi doar *după* analiza sferei primordiale e ego-ului (a structurii sale, a funcţionării sale noetico-noematice, a actelor sale constitutive), fenomenologul are acces (sau îşi construieşte accesul) la fiinţa „celuilalt". Mişcarea „eretică" a lui Heidegger ar fi aşadar, în logica lui Husserl, aceea de a situa în sfera primordială a ego-ului, în structura sa transcendentală, fenomene care nu pot fi plasate fenomenologic decât începând cu un palier ulterior, cel intersubiectiv. Moartea nu poate fi situată astfel într-un palier problematic fundamental, ci într-unul derivat, secundar. Caracterul *derivat* al problemelor naşterii şi morţii este afirmat, în aceeaşi termeni, şi în paragraful 61 al *Meditaţiilor Carteziene*, unde Husserl afirmă că ele „aparţin unei dimensiuni superioare [*höhere Dimension*] şi [...] presupun un travaliu de explicitare a sferelor inferioare [*unteren Sphären*] atât de mare încât ele nu pot deveni probleme operative pentru *großen körperlichen Leiden*], sau şi corporale şi sufleteşti, dar ca un a suporta în sine însuşi cu îndurare [ein dulci*end Insich-Austragen*], *o* acceptare cu sfârşitul a «absenţei conştiinţei» [Hinnehinen *mit dem Ende der Bewußtdosigkeit*]; există de asemenea un mod de a muri prin întreruperea vieţii naturale, prin o prea mare suferinţă «psihică», în timp i e mai devreme nu era vorba de o formă – oricât de răbdătoare ar fi ca, de revoltă împotriva acesteia, de luptă împotriva morţii".

Încă mult timp de-acum înainte"[566]. Faptul că

566 Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, herausgegeben von S. Strasser, Husserliana Band I, Kluwer Academic Publishers, 1991, paragraful 61, p. 169 [trad. rom. Aurelian

problemele nu pot fi încă ridicate, în mod asigurat fenomenologic, trebuie să îl şi vizat, la nivelul aluziei cel puţin, pe Heidegger. Trebuie marcat însă că Husserl consideră problemele naşterii şi morţii drept probleme „generative" şi le pune în legătură cu conexiunea de ordinul generării animalităţii (*Generaţionszusammenhang der Animalität*).

Această poziţie va fi accentuată în *Krisis*... (1935 – 36) unde Husserl subliniază tot necesitatea unei tratări ordonate a problemelor în fenomenologie, în funcţie de principiile de constituire: pornind de la problema „vieţii" şi a comunităţii vitale (Leben *und Gemeinschaftsleben*) se poate ridica problema generativităţii (Generativität) şi de aici problemele naşterii şi morţii şi a constituirii transcendentale a sensului lor ca evenimente mundane (Weltkomnisse). To[567]t aşa, şi în anexele la Krisis... Husserl afirmă că lumea, fiind lume temporală, presupune inter-subiectivitatea transcendentală, şi că din aceasta face parte generativitatea şi fiecare fiinţă singulară ca născută şi ca fapt-de-a-fi-fost-copil (jeden Sein als geboren und Kind-gewesen-Sein) şi care va muri cândva. În privinţa lui Heidegger, termenii lui Husserl sunt categorici şi necruţători:

Acrobaţiile spectaculoase şi profunde pe care Heidegger le face cu moartea [*die blendenden, tiefsinnigen Weisen, în dennen Heidegger mit der Tod umspringt*] vor putea fi cu greu acceptate ca o abordare adecvată a acesteia. În fenomenologia autentică, întemeiată pe reducţia transcendentală, în fenomenologia care porneşte de la sursele absolute ale evidenţei [aus *den absoluten Evidenzquel-len*] (în care toate evidentele obiective devin obiecte ale evidentei subiective absolute),

---

Crăiuţu: Meditafii carteziene, Humanitas, 1994, p. 180.]

567 Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, herausgegeben von Walter Biemel, Husserliana Band VI, Martinus Nijhof, 1976, paragraful 55, pp. 192-193 [trad. fr. Gérard Granel: La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale, Gallimard, 1976.]

moartea este separarea ego-ului transcendental de auto-obiectivarea ca om [*ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch*].[568]

Husserl descrie aşadar moartea prin ideea unei *separaţii* de a unei *retrageri* din... a unei rupturi de... (Ausschei*den aus). Ar fi* vorba aşadar de separarea ego-ului transcendental de auto-obiectivarea ca om, retragerea lui din aceasta, de diferenţierea acestor două niveluri ale conştiinţei noastre. Într-adevăr, aşa cum pentru Heidegger Dasein-u*l este teme*iul ontologic al omului (el va vorbi în anii '30 de „Dasein-u*l din om"), t*ot aşa pentru Husserl ego-ul transcendental este temeiul conştiinţei naturale, empirice. Simetria este pentru moment funcţională: ambii gânditori afirmă un fundament al fiinţei umane: Heidegger îl numeşte Dasein, *Husser*l îl numeşte ego transcendental. Problema este că Husserl afirmă o posibilă separare a temeiului (ego-ul transcendental) de întemeiat (auto-obiectivarea ca om), iar moartea constă în această separare sau retragere. Dar moartea nu aparţine temeiului, ci doar întemeiatului: ea nu se referă la ego-ul transcendental, ci doar la om, la omul natural, empiric. Astfel, Husserl ajunge la afirmarea paradoxală şi aporetică a faptului că omul este, cert, muritor, însă că ego-ul transcendental este nemuritor.

Omul nu poate fi nemuritor. Omul moare în mod necesar. Omul nu are o preexistenţă mundană, el nu a fost mai înainte nimic în lumea spaţio-temporală şi nici nu va fi nimic mai apoi. Însă viaţa transcendentală originară [*transzendentale urtümliche Leben*], viaţa care este în sens ultim creatoare a lumii [*das letztlich weltschaffende*

568 Edmund HUSSERL, Hua XXIX, op.cit., p. 332: „Die blendenden, tiefsinnigen Weisen, in dennen Heidegger mit der Tod umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen. In der echten, der in der transzendentalen Reduktion begründeten Phänomenologie, in der Phänomenologie aus den absoluten Evidenzquellen (in denen alle objektiven Evidenzen zu Gegenständen absoluter subjektiver Evidenz werden) ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch.".

Leben] şi a eului său ultim [*letztes Ich*] nu poate veni din neant şi nici să se întoarcă în neant, ea este „nemuritoare”, pentru că faptul de a muri nu are aici niciun sens.[569][570]

Aceste afirmaţii stau în inima poziţiei „teologice” a lui Husserl, o poziţie care este cu atât mai importantă cu cât este mai disimulată. (Să amintim că, întrebat cândva care este obiectul ultim al fenomenologiei, Husserl răspunde fără ezitare: Dumnezeu, desigur!). În acest pasaj, Husserl vorbeşte de eul ultim, de eul transcendental, ca viaţă transcendentală originară, ca viaţă pentru care moartea nu are sens, ca viaţă fără de moarte. Acest lucru fusese deja afirmat încă în urmă cu mai bine de două decenii, în *Ideea* II, e drept că în alţi termeni:

Orice cogito, cu toate componentele sale [Bestandstücken], *se naşte şi piere în fluxul trăirilor* [entstent oder vergent im Fiuß der Erlebnisse]. *Dar subiectul pur nu se naşte şi nu piere* [das reine Subjekt entstent nicht und vergent nicht], deşi, în felul său, el „intră în scenă” [*auftritt*] şi apoi „iese din scenă” [*abiritt*]. El intră în acţiune şi apoi iese din acţiune. [...] Aşadar, eului pur în loc să îi aparţină naşterea şi pieirea, îi aparţine proprietatea esenţială de a intra în scenă şi de a se retrage [Zum *reinen Ich gehört also statt des Entstehens und Vergehens nur die Wesenseigentümlichkeit, daß es seinen Auftritt hat und seinen Abgang] [...]*3Z.

În 1936 Husserl afirmă că moartea îi aparţine doar omului concret, empiric, şi că îi aparţine cu necesitate.

---

569 Edmund Husserl, Hua XXIX, p. 338: „Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine weltliche Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts sein. Aber das transzendentale urtümliche Leben, das letztlich weltschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts üntergehen, es ist «unsterblich», weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc."

570 Edmund Husserl, Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, op.cit., p. 103 (sublinierile îi aparţin lui Husserl).

Omul nu este nemuritor. Sau, cu alte cuvinte, nu omul este nemuritor, ci ego-ul său transcendental, care, la un moment dat, se

„Retrage" din el[571]. Temeiul este nepieritor, în timp ce întemeiatul poate muri (şi chiar trebuie să moară), acest lucru întâmplându-se prin retragerea temeiului din întemeiat. Heidegger, dimpotrivă, situează finitudinea în temeiul fiinţei umane, adică în însăşi structura *Dasein*-ului. Nu doar întemeiatul (existenţa concretă a omului) poate ajunge la moarte, ci această putinţă ontică se întemeiază în posibilitatea ontologică a faptului de a fi întru moarte, ca aparţinându-i Dfisem-ului ce este de fiecare dată al meu, şi care este caracterizat nu atât de cartezianul *cogito sum*, ci de existenţialul *moribundus sum*. Într-adevăr, Dfisem-ul „nu poate să decedeze [ca om, ca întemeiat] decât în măsura în care el moare [ca *Dasein*, ca temei]"[572]. Husserl însă, în ochii lui Heidegger, rămâne prea cartezian pentru a putea ieşi, în meditaţiile sale, de sub dominaţia cogz fo-ului. Mai mult, Heidegger nu poate accepta nici conexiunea directă pe care Husserl o face. Între problema morţii şi cea a naşterii, a genera tivită ţii şi a animalităţii. Husserl înţelege moartea *pornind de la naştere*, în timp ce Heidegger, suspendând orice legătură între problema morţii şi cea a viului şi a animalităţii[573], preferă să înţeleagă naşterea pornind de la moarte.

În concluzie, dat fiind faptul că cele mai multe dintre referinţele husserliene referitoare la moarte sunt posterioare lui *Sein und Zeit*, putem presupune că discuţiile din anii '30 asupra acestei teme constituie de fapt o reacţie la adresa lui Heidegger şi a rolului pe care acesta l-a acordat fenomenului morţii. Avem de a face cu o primă iradiere, fie şi negativă, sub semnul criticii, a

---

571 însă cum? Sau unde? Aporia husserliană a vieţii şi morţii rămâne aici fără răspuns, într-un demers care pare mai degrabă „metafizic" decât fenomenologic.

572 SuZ, p. 247.

573 Vezi, mai sus, Partea întâi, capitolul 10 „Fenomenul morţii şi antivitalismul heideggerian".

analiticii heideggeriene a morţii în spaţiul fenomenologiei. Afirmând că Heidegger operează un soi de „echilibristică" sau de „jonglerie" cu moartea, Husserl contestă în primul rând seriozitatea fenomenologică a „elevului său", în sensul că acesta nu îşi poate întemeia afirmaţiile pe un dat fenomenologic genuin, intuitiv. Apoi, Husserl contestă statutul transcendental-ontologic pe care Heidegger a înţeles să îl acorde acestui fenomen. Dimpotrivă, el consideră că faptului de a muri nu i se poate atribui decât o valenţă naturală, aşadar referitoare la ego-ul natural, iar nu la cel transcendental, adică – în sintaxa heideggeriană – la dimensiunea ontică iar nu ontologică a Dfisezn-ului uman. Refuzul lui Husserl privind statura transcendental-ontologică a morţii – pe care Heidegger o elaborase sub titlul de fapt-de-a-fi-întru-moarte ca *modalitate de a fi a* Dasem-ului, formalizată ca structură existenţială ce precede şi face cu putinţă orice „tip" şi „caz factic" de deces – îşi pune în primul rând amprenta asupra conceperii finitudinii „umane". Pentru Husserl, doar omului natural sau ego-ului empiric-mundan îi revine finitudinea – înţeleasă însă ca fapt de a sfârşi – în timp ce viaţa ego-ului transcendental este infinită, deoarece acesta nu poate muri. Pentru aceasta, spune el, moartea nu are niciun sens (*das Sterben dafür keinen Sinn hat*). Astfel, în numele „fenomenologici autentice fondate în reducţia transcendentală", Husserl expediază elaborarea ontologic-existenţială a fenomenului morţii pe care Heidegger o expune în *Sein und Zeit* – demers în privinţa căruia verdictul său este acela de „antropologie" – contestând prin aceasta chiar şi importanţa problemei pentru fenomenologie.

Cu toate acestea, istoria ulterioară a fenomenologiei i-a dat mai degrabă dreptate lui Heidegger, cel puţin în privinţa acestui aspect. În pofida rezistenţei manifeste arătată de Husserl, fenomenologia contemporană plasează moartea printre fenomenele sale de primă importanţă. Dacă în logica husserliană era destul de impropriu să vorbeşti despre o „fenomenologie a morţii", această

tematică a căpătat, şi datorită preocupărilor unor Sartre, Levinas sau Derrida, o greutate indiscutabilă între graniţele discursului fenomenologic. Ne propunem, aşadar, să investigăm modul în care a iradiat reflecţia heideggeriană privitoare la moarte în operele acestor autori. Am avea deci de a face cu un reprezentant de marcă al fiecăreia dintre cele trei vârste ale fenomenologiei franceze: Sartre aparţine primului val (anii cei mai fecunzi ai creaţiei sale fiind 1940 – 50), Levinas celui de-al doilea val (1960 – 70), iar Derrida celui de-al treilea val al fenomenologiei franceze (1980 – 90).

CAPITOLUL 4

HEIDEGGER ŞI SARTRE

Nu este întâmplător că tema heideggeriană a morţii îşi va găsi imediat un amplu ecou în spaţiul filosofiei franceze. Sau, altfel spus, nu este întâmplător că tocmai problema morţii va juca un rol privilegiat în prima etapă a recepţiei franceze a gândirii lui Heidegger. Acest lucru se explică întâi de toate prin faptul că primul volum al lui Heidegger tradus în limba franceză (de Henry Corbin în 1938) cuprinde tocmai paragrafele dedicate problemei morţii din *Sein und* ZeitL Este aşadar uşor de înţeles că Heidegger a început să fie receptat în mediul francez ca un „filosof al neantului, al angoasei şi al morţii", într-o cheie de lectură compatibilă cu existenţialismul ale cărui indicii încep să se arate (ulterior, Heidegger însuşi a fost plasat, în mod eronat, în aria existenţialismului) [574][575].

---

574 Martin Heidegger, Qu'est-ce que Ia métaphysique?, suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1926, « Les essais VII», 1938. Volumul cuprinde conferinţa Was ist Metaphysik? (1929), paragrafele din Sein und Zeit despre moarte (46-53) şi cele despre temporalitate şi istoricitate (72-76), ultimele patru paragrafe din Kant şi problema metafizicii, şi o conferinţă despre Hölderlin. Corbin a mai publicat distinct paragrafele 52 şi 52 din Sein und Zeit sub titlul „Phénoménologie de Ia mort", în revista Hermès, Bruxelles, 1938, pp. 37-51.

575 Pentru prezentarea contextului epocii şi a influenţei acestei traduceri asupra mediului intelectual francez, cf. Dominique Janicaud,

Această receptivitate şi accentele ei sunt de înţeles, de altfel, şi în lumina condiţiilor istorice: prezenţa presantă a războiului şi insecuritatea cotidiană. „Epoca” trebuie să fi fost profund sensibilizată în faţa unor teme precum angoasa şi moartea, care au intrat astfel în *mainstream-ul* reflecţiei cotidiene.

Un rol central în prima receptare franceză a lui Heidegger îl va juca apariţia lucrării lui Jean-Paul Sartre, *Fiinţa şi neantul*, volum care a apărut în 1943, aşadar la cinci ani de la apariţia traducerii lui Corbin[576]. Sartre însuşi catalogheză (în 1940) această traducere drept un „eveniment istoric”[577]. El recunoaşte, de altfel, că dacă nu ar fi apărut traducerea lui Corbin el însuşi nu ar fi citit, cel puţin nu atât de curând, lucrarea capitală a lui Heidegger. Sartre, care începuse prin a fi un husserlian ortodox, îşi cumpărase încă din 1934 un exemplar din *Sein und Zeit*, în timp ce îşi făcea studiile la Berlin. Însă lectura sa în aceşti ani va fi mai mult sau mai puţin superficială; abia după lectura franceză a traducerii lui Corbin, Sartre va fi determinat să parcurgă în profunzime lucrarea lui Heidegger (lectură pe care o va face în 1939). El se recunoaşte fascinat şi entuziasmat de gândirea lui Heidegger şi catalogheză întâlnirea cu el drept

---

Heidegger en France. 1. Récit, Albin Michel, 2000, cap. «Une traduction qui fait date», pp. 40-48. Janicaud precizează de asemenea că traducerea
lui Corbin a avut un mare impact asupra publicului, fiind realmente un succes de casă, Gallimard vânzând peste 12 mii de exemplare.

576 Pentru o evaluare a acestei arii, cf. Dominique Janicaud, Heidegger en France, op.cit., cap. „La bombe Sartre", pp. 55-79.

577 Jean-Paul Sartre, Carnets de la drôle de guerre, Septembre 1939-Mars 1940, Nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Gallimard, 1995, pp. 403-409. în aceste pagini, Sartre povesteşte în ce anume a constat influenţa lui Heidegger asupra sa. Expresia ‚drôle de guerre" indică acea perioadă de inerţie pe front, în care Franţa şi Germania erau în război, însă ostilităţile nu fuseseră deschise. Armata franceză era mobilizată, însă ordinul atacării Germaniei întârzia indefinit, dintr-o prudenţă falimentară a conducătorilor francezi, fapt care se va dovedi fatal în câteva luni, când Franţa avea să cadă atacului fulgerător al Germaniei.

„providenţială”[578]. Cu toate acestea, apare constant şi un sentiment de indispoziţie intelectuală legat de complicata terminologie heideggeriană, pe care Sartre o califică drept „barbară”, fapt ce atestă o lectură dificilă, chinuită, nu întotdeauna dusă până la capăt. Acest fapt va putea explica, de altfel, şi anumite glisări hermeneutice (derapaje, inconsecvenţe, incomprehensiuni, opacităţi etc.) pe care le vom putea surprinde în referinţele sartriene la Heidegger. Temele heideggeriene care l-au marcat cel mai pregnant pe Sartre au fost, după spusele sale, problema autenticităţii şi a istoricităţii[579]. El a fost impresionat, de asemenea, şi de abordarea existenţială a angoasei şi a alegerii[580].

Jurnalul de război şi lupta împotriva morţii. Trebuie spus dintru început că tema morţii nu apare printre problemele „favorite” ale lui Sartre[581]. El chiar spune că lectura lui Heidegger l-a ajutat „să nu bată pasul pe loc” în faţa marilor „idei închise”, între care el plasează, în mod paradoxal, chiar şi problema morţii[582]. Şi totuşi, el este

---

578 Idem, p. 403.

579 Ibidem.

580 Sartre se va inspira în problematica angoasei şi din textele lui Kierkegaard. Vezi Jean-Paul Sartre, Carnets de la drôle de guerre, oprit., pp. 342-344. într-adevăr, după apariţia, în 1929 a primei traduceri franceze a Jurnalului seducătorului, asistăm în anii '30, graţie lui Paul-Henri Tisseau, Jean Wahl şi Pierre Klosowski, la o adevărată explozie a traducerilor din opera lui Kierkegaard: 1932 - Traité du désespoir ; 1933 - In vino veritas ; La répétition ; 1934 - Pour un examen de conscience; Le souverain sacrificateur, le péager, la pécheresse ; 1935 - Le concept d'angoisse; Crainte et tremblement; Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel; 1936 - L'école du christianisme; La pureté du cœur; 1937 - Prières et fragments sur la prière; Riens philosophiques; 1938 - Antigone; 1940 - L'alternative; Point explicatif de mon œuvre.

581 Bibliografia pe această problemă este destul de săracă. Cf. Regis Jouvet, Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre, Abbaye Saint Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950, şi Bernard Schumacher, „La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui", in Les Etudes Phénoménologiques, no. 33-34/2001, pp. 163-195.

582 Jean-Paul Sartre, Carnets de la drôle de guerre, op.cit., p. 403:

foarte impresionat de tratarea heideggeriană a autenticităţii şi a angoasei, care au o certă legătură cu problema morţii. Pe de altă parte, confruntat cu prezenţa concretă a acestui fapt, Sartre spune la un moment dat că – mobilizat în serviciul militar, pe front – ar fi avut de gând să scrie un text cuprinzând „reflecţii privitoare la moarte”[583]. De altfel, putem identifica în jurnalul său de război o serie de notaţii privitoare la moarte, în fiecare dintre acestea rezonând o dezbatere mai mult sau mai puţin tranşantă cu Heidegger, o opoziţie mai mult sau mai puţin fermă faţă de afirmaţiile heideggeriene din *Sein und Zeit*. Ceea ce va caracteriza constant poziţia lui Sartre va fi însă *un refuz al morţii*, o luptă împotriva ei, o voinţă hotărâtă de a nu se lăsa sub dominaţia ei.

Vom vedea astfel că interpretarea sartriană a fenomenologiei heideggeriene a morţii este profund influenţată de climatul concret în care filosoful francez trăia în acel timp, adică de realitatea brutală a războiului[584]. Este adevărat că lectura unei lucrări ca *Sein und Zeit* trebuie să fi căpătat alte conotaţii în timp de război decât ar fi avut, poate, în timp de pace: a medita pe front la analitica existenţială a morţii şi a autenticităţii, iată un lucru care, în mod cert, nu poate lăsa impasibilă o lectură. Nu poţi înţelege, în război, temele autenticităţii, ale morţii, ale vinei într-un mod „pur academic”, ca atunci când o faci în liniştea ocrotită a bibliotecilor. „Realitatea” este într-adevăr o imensă provocare pentru orice filosofie, şi mai ales pentru aceea care îşi asumă curajul să vorbească despre faptul de a exista. Este, desigur, o confruntare (între „teorie” şi „fapt”) ale cărei repere pot fi

---

„J'en serais encore à piétiner devant de grandes idées clos, la France, l'Histoire, la mort ; peut-être encore à m'indigner contre la guerre, à la refuser de tout mon être".

583 Idem, pp. 47-48. Notiţă din 23 septembrie 1939. Editorul adaugă faptul că Sartre i-ar fi scris în aceeaşi zi lui Jean Paulhan, director al N.RS., propunându-i acest proiect care a rămas neîmplinit.

584 Sartre notează în repetate rânduri o serie de observaţii concrete, referitoare la faptul de a fi în lume „în război", la autenticitatea în război, la existenţialitatea situaţiei, la moarte.

cu greu trasate în mod adecvat, o discuţie al cărei echilibru poate fi cu greu fixat; dar şi o verificare în concret a unor lucruri care, rămânând abstracte, „pur filosofice”, riscă să se lipsească de solul fenomenal de la care ele vor să se legitimeze şi pe care vor să îl întemeieze.

Cum poţi înţelege problema heideggeriană a morţii pe timp de război, pe front, în prima linie, în iminenţa irespirabilă a dezastrului? Sau cum poţi asimila vocaţia de a descrie un raport *autentic* cu suprema posibilitate, când ai în faţă un bolnav incurabil sau un condamnat la moarte, care, cu o precizie prea matematică, ştie exact cât „mai are” de trăit? Sau cum poţi gândi senin conceptul de *Vorlaufen* în faţa unui muribund? Şi cum poţi administra ideea că moartea este posibilitatea fiecăruia, ştiind că o bombă oarecare distruge instantaneu sute de mii de vieţi? Sau cum poţi accepta că moartea este sfârşitul şi imposibilitatea existenţei *überhaupt* atunci când cel care trece prin acest sfârşit este tocmai cel „infinit drag”? Desigur, împotriva patetismului acestor întrebări, se poate recomanda aceeaşi linişte ocrotită a bibliotecii, aceeaşi neutralitate formală a ontologiei, aceeaşi abstractizare pe care filosofia ştie să o practice în raport cu concretul de regulă neabstractizabil. Însă întrebările, ca atare, rămân.

Ca în orice circularitate fenomenologică, demersul filosofic provine din experienţa factică, întorcându-se apoi reflexiv asupra acesteia, pentru a o clarifica. Tot aşa şi în privinţa lui Sartre, dacă găsim în jurnalul său de război, ţinut între 1939 şi 1940, anumite notaţii ce pun în lumină experienţa concretă a morţii, nu este lipsit de legitimitate să ne îndreptăm atenţia tocmai asupra lor: căci, chiar dacă ele fac parte dintr-un „jurnal”, chiar dacă sunt poate prea „personale” (sau *tocmai pentru că* ele sunt astfel, pentru că se înrădăcinează în spontaneitatea trăitului!), ele pot justifica – din punct de vedere fenomenologic – poziţiile „teoretice” pe care Sartre le asumă privitor la moarte, aşa cum apar ele în „tratatele de filosofie”. Iată o primă notaţie:

Castor spune că eu mă cred nemuritor. E poate un

pic adevărat. Nu-mi închipui că voi muri. […] La Ceintrey, în ziua în care nebunia lui Paul m-a făcut să cred că vom intra a doua zi în prima linie, la Ceintrey mi-am imaginat pentru prima oară moartea aşa cum şi-o imaginează cei mai mulţi dintre oameni, ca un eveniment ce survine în mijlocul vieţii, întrerupând viaţa, fără să o împlinească. […] Am simţit şi am acceptat acest lucru, o clipă, pe podul de la Ceintrey, privind râul. Nu era aneantizarea de negândit a conştiinţei mele, ci deplinul nonsens al tuturor aşteptărilor mele […]. Şi, în acelaşi timp – împotriva a ceea ce zice Heidegger – acest lucru nu dădea conştiinţei mele mai multă individualitate, ci din contră, o transforma într-un lucru, deoarece simţeam că s-ar putea spune: ea a fost.[585]

Refuzul morţii este, după cum vedem, întâi de toate existenţial („nu-mi închipui că voi muri”) şi abia în cele din urmă va face parte dintr-o construcţie teoretică, dintr-o înlănţuire nrgumentativă. Astfel, aici, în lumina unei „experienţe”, apar o serie de delimitări faţă de interpretarea heideggeriană a morţii. Moartea, afirmă Sartre, nu mă individualizează pe mine ca *Dasein* (sau conştiinţă). Ea nu este nucleul care – ca autenticitate – dă sens şi împlinire existenţei mele, d este marcată de un absurd complet, de un nonsens total. Moartea nu mă aduce pe mine „în propriu”, nu mă apropie (pe mine – mie însumi), nu îmi restituie fiinţa mea proprie, d dimpotrivă mă alienează, mă transformă „într-un lucru”. Ea este astfel absolut disjunctă în raport cu orice autenticitate. Sartre va determina autenticitatea, dimpotrivă, ca luptă împotriva morţii, ca asumare a destinului propriu, ca libertate şi ca responsabilitate. Este ceea ce va nota câteva zile mai târziu, reafirmând reculul său existenţial în faţa gândului morţii:

[Dacă nu cred că voi muri în acest război, este pentru că dintotdeauna voinţa mea a fost îndreptată împotriva

585 Jean-Paul Sartre, Carnets de la drôle de guerre, op.cit., pp. 45-46 (notă din sâmbătă 23 septembrie 1939). Lola este un personaj din romanul sartrian L'Age de raison.

morţii, ca şi cum ar fi vorba de un simplu rău de mare. Nu ştiam, însă acum îmi dau seama că am pornit în viaţă ca într-o lungă călătorie, însă cu o distanţă dată şi cu un capăt fixat. Trebuie să ajung la acest capăt înainte de căderea serii. Nu vreau nici să-mi simt oboseala, nici să mă opresc. Întreaga mea voinţă este încordată. Nu este loc nici pentru lene, nici pentru divertisment, nu mă destind niciodată, totul depinde de această călătorie. Acest lucru îndepărtează din mine orice angoasă metafizică [...]. Nu am timp să mor, iată cam cum simt lucrurile. Şi, în mod miraculos, asta îmi dă certitudinea că nu voi muri înainte de a ajunge în capătul călătoriei. [...] Am avut întotdeauna impresia că se moare din neglijenţă, din distracţie sau din senilitate, că suntem II beri împotriva morţii (iar nu liberi pentru a muri, cum zier Heidegger). Nu vreau să zic că putem să nu murim defel, ci pl 11 şi simplu asta: că suntem finiţi – însă sarcinile noastre sunt de asemenea finite. Trebuie să ne abţinem de la moarte până ce sarcina este încheiată.[586]

Aşadar, nu suntem liberi pentru moarte, d suntem liberi împotriva morţii. Acţiunea asumată, existenţa hotărâtă către faptă, responsabilitatea în libertatea care ne este proprie – toate acestea configurează o atitudine faţă de moarte net distinctă de cea heideggeriană. Existenţa umană, în ochii lui Sartre, se motivează pe ea însăşi fără să îşi fie propriul fundament. Faptul că „existenţa precedă esenţa" – principiul existenţialismului sartrian – înseamnă că omul există prin libertatea sa, fără a fi altceva decât ceea ce face el însuşi din sine însuşi. Conştiinţa există fără fundament – iată una din tezele lui Sartre –, într-un „neant" pe care el îl numeşte „gratuitate". Or, la nivelul acestei gratuităţi, afirmă Sartre, „se înserează posibilitatea morţii pentru conştiinţă". Cu alte cuvinte, lipsa de necesitate a existenţei umane, indeterminarea sa esenţială, afectează faptul morţii. Acest fapt ca atare îşi capătă sensul de la însăşi accidentalitatea existenţei, de la această gratuitate, de la întâmplătorul cutărui sau cutărui

586 Idem, pp. 55-56. Notă din 26 septembrie 1939.

fapt de a exista. Dacă moartea va căpăta în viziunea lui Sartre o tentă de absurd, acest lucru se datorează tocmai faptului că moartea intervine asupra omului ca accident ce loveşte, absurd, o viaţă în desfăşurare[587]. În acest sens, Sartre contestă teza heideggeriană că moartea este posibilitatea extremă a Dasem-ului, în termeni sartrieni: a conştiinţei.

La acest nivel al gratuităţii se înserează posibilitatea morţii pentru conştiinţă. Şi, din acest motiv, ea nu este una din posibilităţile *sale*, nici posibilitatea sa cea mai intimă, cum pretinde Heidegger. Însă nu este nicio posibilitate exterioară ei. Mortalitatea conştiinţei este acelaşi lucru cu facticitatea ei. Şi, prin urmare, conştiinţa, care nu poate *concepe* moartea ei, căci o concepe ca pe ceva al conştiinţei, o închide în mod existenţial în ea însăşi, la nivelul neantului ce o traversează de la un capăt la altul. Nu există un fapt-de-a-fi-întru-moarte, d întreaga conştiinţă este străbătută de Neant şi de moarte, chiar fără a putea să se întoarcă spre acest Neant, pentru a-l contempla în faţă.[588]

Aşadar, ceea ce contestă Sartre în cele din urmă este faptul că moartea ar fi o posibilitate *a Dasein*-ului (a conştiinţei), că ea ar *aparţine* în mod esenţial acestuia, şi, în plus, că ea ar fi posibilitatea cea mai intimă a fiinţei noastre. El insistă pe tic altă parte asupra faptului că moartea nu este exterioară conştiinţei, soluţia acestei aporii nefiind însă oferită. Moartea nu are sens de posibilitate, ci de „fapt" (Sartre reia aici termenul de *facticitate*, însă nu în sensul ontologic heideggerian, ci în sensul curent de „fapt": mortalitatea conştiinţei este una cu facticitatea sa). Oricum, poziţia lui Sartre este net anti-heii luggeriană, deşi o serie de elemente ale reflecţiei sale provin, în mod cert, din analitica existenţială.

---

587 Să nu uităm că şi Husserl împărtăşea aceeaşi opinie, zicând că în înţelegerea morţii trebuie să avem în vedere şi «Zufälligkeit» dci Lebensdauer. Vezi capitolul anterior.

588 Jean-Paul Sartre, Carnets de la drôle de guerre, op.cit., notaţie de | ui 7 decembrie 1939, caietul al III-lea, p. 315.

Nu putem surprinde în mod deplin moartea decât văzând-o de-a lungul vieţii şi în fiecare moment al acestei vieţi […] nu în momentul determinat în care ea apare ca eveniment temporal. O bună înţelegere a lui Heidegger. Însă moartea nu este posibilitatea mea: ea este neantizarea, venită din afară, a tuturor posibilităţilor mele, inclusiv posibilităţile pe care eu l*e-am fost. Ac*eastă neantizare este permanentă, ea este vidul profund din inima tuturor posibilităţilor mele, ea este prezenţa din afară în ceea ce este mai profund în mine însumi. Ea este non-eul în eu sau, dacă vrem, este proiectarea, în inima eului însuşi, a investirii mele de către lume. Ea ne joacă pe degete dacă nu ne luăm măsuri de precauţie împotriva ei. Această precauţie constă în a ne hotărî pe noi înşine în fiecare clipă, astfel încât, dacă viaţa noastră s-ar opri acum, ea să constituie totuşi o totalitate cu un scop. Este vorba aici, evident, de o hotărâre existenţială.[589]

Aşadar, faptul de a lupta împotriva morţii, de a fi liber nu „pentru moarte”, ci contra morţii, configurează, pentru Sartre, autenticitatea. Această autenticitate este determinată ca împlinire, ca o totalitate ce îşi are în sine propriul scop. Viaţa proprie trebuie, pentru a fi autentică, să fie integrală în orice moment, iar integralitatea constă în aceea că îşi conţine în mod conştient şi voluntar propria finalitate; doar ASL fel accidentul absurd al morţii – care este un *accident* şi căneşte *absurd* – poate să nu surprindă subiectivitatea „nepregătită”. A-ţi lua precauţii împotriva morţii, a lupta împotriva ei, înseamnă a da o formă destinului propriu, a nu lăsa viaţa proprie ca o masă amorfă, fără scop şi fără finalitate.

[…] pentru mine, viaţa mea are un sfâr*şit* înainte de a muri, aş. i cum are un înce*put dup*ă naşterea mea […]. De aici, rezultă pentru mine o existenţă conştientă, perfectă şi finită, aproape circulară, în care aşteptările sunt în mod exact acoperite di rezultate, informul fiind dincoace şi dincolo de viaţa mea reală, căci esenţialul nu este să fii

589 Idem, notaţie de sâmbătă 23 septembrie 1939, p. 48.

nemuritor. Esenţialul este ca viaţa să aibă o împlinire.[590]

Moartea este astfel văzută de Sartre nu ca o limită ce împlineşte şi desăvârşeşte, ci ca o limită negativă, ce survine din exterior şi îmi fracturează posibilităţile, care îmi suspendă aşteptările, care îmi anihilează prezentul, trecutul şi viitorul Chiar dacă nu discută tematic acest lucru, Sartre concepe un raport între moarte şi timp. Numai că în timp ce pentru Heidegger, moartea constituie viitorul cel mai propriu, iar temporalitatea extatică se temporalizează începând de la viitor, pentru Sartre, viitorul este determinat ca aşteptare (*attente*), iar aceste aşteptări (dorinţe, proiecte, planuri) sunt suspendate de moarte.

Mi-am imaginat prezentul meu din punctul de vedere al morţii Ea sustrage sensul chiar şi percepţiilor mele, chiar şi gândurilor mele, dorinţelor mele punctuale, căci toate acestea sunt atinse, cea mai punctuală dintre reprezentările mele este un *a fi fost*. Pentru a se consolida, orice prezent se bazează pe trecerea în trecut. Moartea îi sustrage dreptul de a deveni trecut [...]. Este ceea ce îmi scrie Castor: că are impresia că singurul loc care ar fi astăzi locul ei este nu c*ontează unde*. *Ac*eeaşi impresie din punctul de vedere al morţii. Prezentul devine un „nu contează unde", „nu contează când", trăit de „nu contează cine". Toate astea le simt, astăzi, sub chipul unei emoţii abstracte [...].[591]

Critica lui Heidegger în l'être et le néant. Această poziţie exprimată în jurnalul de război va fi integrată, în liniile sale de forţă, în prima lucrare importantă a lui Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică* (1943) [592]. Astfel, în partea a patra a acestei lucrări, intitulată *irăvoir*, *faire*, *être*", în capitolul întâi *„Être et faire*: *la liberté*", subcapitolul", *„Liberté et*

590 Idem, p. 45.

591 Idem, pp. 47-48. „Castor" este porecla Simonei de Beauvoir, de la englezescul „beaver".

592 Jean-Paul Sartre, L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, 1943.

facticité: *la situation*”, secţiunea e) „Ma *mort*”, Sartre se focalizează asupra acestui fenomen, încercând să îşi precizeze poziţia sa faţă de Heidegger[593].

Dintru început trebuie spus că discuţia sartriană este plasată în linia problemei libertăţii, iar această problemă este descrisă pornind de la conceptul de situaţie: „H n’y a pas de liberté qu’en situation et il n’y a pas de situation que par la liberté”[594]. Nu este cazul acum să arătăm că acest concept de situaţie are o sursă heideggeriană şi jaspersiană. Însă merită precizat că Sartre descrie „situaţia” prin intermediul mai multor structuri a căror analiză succintă o va întreprinde în acest capitol: locul propriu, corpul propriu, trecutul propriu, poziţia mea determinată de Ceilalţi (sau preajma mea), relaţia mea fundamentală cu Semenul (aproapele); în cele din urmă, Sartre va tema tiza şi moartea proprie, pentru a vedea dacă ea este constitutivă – ca şi celelalte elemente – situaţiei concrete în care se exercită libertatea umană. Problema este aşadar aceea de a vedea dacă este posibilă integrarea morţii în inima situaţiei mele existenţiale: dacă la început ea părea „l’inhumain par excellence” (prin necunoscutul, prin străinul ei, prin faptul că e „de partea cealaltă a zidului”), trebuie interogat dacă ea poate fi înţeleasă ca făcând parte din existenţa mea[595].

S-ar părea aşadar că, în raport cu consideraţiile din jurnal, am avea de a face aici cu un accent heideggerian: integrarea morţii în viaţă. Însă paginile lui Sartre vor fi construite de fapt împotriva lui Heidegger, iar aceasta într-o discuţie ce se poartă pe mai multe paliere: Sartre contestă că moartea ar fi *a mea* –, că ea ar fi o *posibilitate* –, că ea *ar da sens* vieţii; că ea ar fi *marca sinelui propriu*. Vom urmări pentru început argumentaţia lui Sartre, urmând ca apoi să o confruntăm critic cu poziţia lui Heidegger.

Pentru început, Sartre schiţează două posibilităţi de

593 Idem, pp. 589-606.

594 Idem, p. 546.

595 Idem, p. 589.

a lua moartea în considerare, sau mai precis spus, două concepţii despre moarte: o concepţie „realistă” şi una „idealistă”. Concepţia realistă ar spune că moartea este „o poartă deschisă către neantul realităţii-umane”, acest neant fiind încetarea absolută a existenţei proprii sau, privit din altă perspectivă, existenţa sub o formă non-umană: moartea îi scapă aşadar complet omului, fiind „contactul imediat cu non-umanul”. În schimb, concepţia „idealistă şi umanistă”, afirmă Sartre, are tendinţa de a „recupera moartea”, dea o integra în suita vieţii, fie şi ca termen ultim al ei. În această linie idealistă, Sartre situează în primă instanţă poeţi precum Rilke sau romancieri precum Malraux, pentru care moartea devine moarte umană şi, mai mult, devine moarte *a mea*: ea este interiorizată şi individualizată. Heidegger, spune Sartre, este cel care a dat „o formă filosofică acestei umanizări a morţii”: pentru acesta, moartea devine o posibilitate proprie a *Dasein*-ului, care decide în privinţa proiectului său întru moarte, realizând libertatea-întru-moarte şi constituindu-se ca întreg prin alegerea liberă a finitudinii. Chiar dacă Sartre recunoaşte că această teorie este „seducătoare”, chiar dacă recunoaşte în ea „o parte incontestabilă de adevăr”, el îşi propune să o analizeze în mod *i*) *Moartea ca „a mea”*. După cum ştim, Heidegger afirmă că moartea este posibilitatea cea mai proprie a *Dasein*-ului, că îi aparţine în mod intim, că – mai mult – este cea mai intimă dintre posibilităţile sale, că nimeni nu mă poate înlocui în privinţa morţii proprii şi că nimeni nu mă poate reprezenta în raport cu ea[596]. Moartea este astfel o posibilitate incomunicabilă: ea este aşadar *a mea* într-un mod privilegiat. Or, Sartre contestă tocmai statutul

596 SuZ, p. 240: „Nimeni tin-i poate lua altuia propriul său fapt-de-a-muri [...] Orice Dasein trebuie de fiecare dată să ia asupră-şi propriul său fapt-de-a-muri. Potrivit esenţei ei, moartea este, în măsura în care ea «este», de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate cu totul aparte prin care, de fiecare dată, Dasein-ul propriu are pur şi simplu ca miză fiinţa sa". SuZ, p. 253: „Faptul-de-a-muri [...] este în chip esenţial al meu, în aşa fel încât nimeni nu mă poate reprezenta în privinţa lui."

privilegiat de meu-itate al acestei morţi considerată ca *a mea*. Căci, zice el, moartea nu este singura posibilitate incomunicabilă (nimeni nu poate muri în locul meu), ci, din punct de vedere subiectiv, pot fi identificate şi alte posibilităţi intransmisibile: nimeni nu poate iubi pentru mine, nimeni nu poate simţi în locul meu durerea sau emoţiile *mele*, nimeni nu poate gândi în locul meu gândurile *mele*, nimeni nu poate visa în locul meu visurile *mele*, nimeni nu poate înţelege în locul meu sensurile care îmi trec *mie* prin cap[597]. Însă dacă toate acestea sunt privite din punct de vedere mundan, ca „acte în lume" cum zice Sartre, „din punct de vedere al funcţiei, eficienţei şi rezultatului lor"[598], toate aceste posibilităţi „intransmisibile subiectiv", în care suntem „de neînlocuit", sunt susceptibile de a fi împlinite şi de ceilalţi: obiectiv-mundan, un altul poate să gândească în locul meu, să iubească sau moară în locul meu (pentru un ideal, pentru patrie etc.). Dacă iubirea înseamnă, ca act în lume, a face fericită o femeie, a întemeia o familie cu ea etc., atunci, spune Sartre, acest lucru poate fi făcut şi de altcineva. Doar în sens subiectiv iubirea mea este iubirea mea. Tot aşa, doar în sens subiectiv moartea mea este moartea mea. Or, în acest caz, nu moartea este cea care individualizează sinele meu, ci subiectivitatea mea este cea care individualizează moartea mea. Sartre afirmă că argumentaţia lui Heidegger ar fi „circulară" şi, mai mult, că ar fi chiar o „jonglerie" (*tour de passe-passe*) [599] ce

---

597 Problema nu e, desigur, doar pe un palier de ordinul sensului. Chiar şi pe paliere mai triviale meu-itatea poate fi semnalată: nimeni nu poate dormi în locul meu somnul meu sau nimeni nu poate realiza în locul meu digestia mea.

598 Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, op.cit., p. 592.

599 Idem, p. 591. Husserl vorbea în 1936 în aceiaşi termeni: „spectaculoasele acrobaţii ale lui Heidegger cu moartea", cf. capitolul anterior. Coincidenţa este într-adevăr stranie. Este oare posibil ca Sartre să fi aflat de undeva această reacţie a lui Husserl? Manuscrisul husserlian ce cuprinde această formulă este publicat doar de câţiva ani, însă nu este exclus ca Husserl să se fi exprimat în acelaşi fel şi cu alte ocazii, în speţă cu discipolii săi fideli. Ipoteza este însă destul de

poate fi uşor deconstruită: Heidegger ar individualiza moartea pornind de la *Dasein*, pentru ca apoi – circular – să individualizeze *Dasein*-ul pornind de la moarte.

[…] subiectivitatea mea, definită prin cogito-ul prereflexiv, este cea care face din moartea mea un de-neînlocuit subiectiv, iar nu moartea este cea care dă pentru sinelui meu ipseitatea sa de-neînlocuit. În acest caz, moartea – prin *faptul că este moarte – nu* poate fi caracterizată ca moarte a mea –, prin urmare, structura sa esenţială de moarte nu este suficientă pentru a face din ea acest eveniment personalizat care poate fi aşteptat[600]

Îi) *Moartea ca posibilitate*. O altă caracteristică a morţii afirmată de Heidegger şi pe care Sartre o contestă este caracterul de posibilitate al morţii şi, conjugat cu punctul precedent, caracterul de posibilitate *a mea*. Acest punct a fost contestat, după cum am văzut, şi în notele din jurnalul de război pe care le-am examinat mai devreme. În primul rând, Sartre denunţă caracterul iluzoriu al oricărei „aşteptări" a morţii. Sub termenul de „aşteptare a morţii" *tattente de la mort*), Sartre pune deopotrivă ideea greco-creştină a pregătirii pentru moarte (peăé-cri Öavercou) [601], care afirmă că moartea este posibilă în orice moment, cât şi premergerea (*Vorlaufen*) heideggeriană, ca ontologizare a celei dintâi. Ideea aşteptării, a faptului că viaţa este constituită dintr-un sistem de aşteptări şi proiecte, este o idee pe care Sartre o acceptă şi o preia de la Heidegger (*Dasein*-ul ca *Entwurf*) –, însă o va folosi tocmai împotriva lui. Într-adevăr, conform lui Heidegger, Dfisem-ul ca fiinţă proiectivă este întru moartea sa, se comportă întru ea, premerge – proiectiv – întru viitorul său cel mai propriu. Sartre înţelege această premergere întru moarte (sau pregătirea pentru ea) ca o aşteptare a morţii: astfel, moartea îşi pune pecetea pe viaţa umană. Însă Sartre se arată sceptic la această interpretare: el zice că sunt sfaturi „mai uşor de dat decât de urmat", iar aceasta pentru că nu

improbabilă.

600 Idem, pp. 592-593.

601 Cf. Platon, Pltaidon, 81 a 1.

poţi să aştepţi *moartea* în general, ci doar *să te aştepţi* la o moarte particulară. Cu alte cuvinte, mă pot aştepta, fiind expus la riscuri determinate şi la pericole determinate, la o „posibilitate" determinată de a muri: dacă sunt mobilizat pe front, mă pot aştepta să cad în linia întâi (dar dacă se semnează un tratat de pace, acest pericol determinat al morţii se îndepărtează); dacă începe însă un cutremur, mă pot aştepta ca acesta să fie cauza morţii mele; dacă, în schimb, aflu că sufăr de o boală incurabilă şi urgentă, mă pot aştepta ca aceasta să fie cea care mă răpune[602]. Sartre propune astfel o distincţie netă între „a aştepta" şi „a te aştepta", zicând că dacă, în anumite contexte, *te poţi aştepta* la o moarte determinată, în schimb nu poţi *aştepta* ca atare, în mod absolut indeterminat, moartea. Exemplul de care se slujeşte filosoful francez este acela al aşteptării unui prieten la gară: aşteptăm prietenul, însă ne putem aştepta şi ca trenul să întârzie; se poate să survină chiar şi un accident[603]. Lucrul pentru care Sartre pledează este că, în raport cu moartea, nu este posibilă o *aşteptare* de tipul aşteptării prietenului la gară, însă este posibil un *a te aştepta la* de tipul acelui „a te aştepta la o posibilă întârziere a trenului". În raport cu moartea este posibil un „a te aştepta la", cu tot accidentalul şi neaşteptatul său la care, totuşi, *ne putem aştepta* –, ca „apariţie a hazardului în cadrul proiectelor mele"[604]. Definind moartea prin hazard – ca accidental la care ne putem aştepta, dar pe care nu îl putem aştepta –, Sartre contestă că ea ar fi o posibilitate, şi cu atât mai mult o posibilitate a mea:

> […] această apariţie perpetuă a hazardului în mijlocul proiectelor mele nu poate fi sesizată ca posibilitate a mea, *ci*, dimpotrivă, ca aneantizare a tuturor posibilităţilor mele, aneantizare care, ea însăşi, *nu mai face parte dintre posibilităţile mele. Astfel*, moartea nu este posibilitatea mea de a nu mai avea o prezenţă în lume, ci o an*eantizare mereu posibilă a posibilelor mele, o* an*eantizare care este*

602 Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, op.cit., pp. 593-594.
603 Idem, p. 593.
604 Idem, p. 595.

în afara posibilităţilor mele.[605]

Aşadar, Sartre afirmă completa exterioritate a morţii în raport cu viaţa umană, situându-se, dacă ne gândim la distincţia pe care el însuşi a propus-o, pe poziţiile realismului. Moartea este un fapt contingent şi ca atare nu poate intra în cadrul posibilului propriu. Inspirându-se din proiectivitatea heideggeriană, Sartre defineşte viaţă printr-un sistem de aşteptări (proiecte, dorinţe, planuri). Aşteptarea (proiectul) defineşte ipseitatea umană: a fi sine înseamnă a veni la sine, a veni în întâmpinarea sinelui, a se aştepta pe sine, prin aşteptările concrete şi prin aşteptările aşteptărilor care aşteaptă alte aşteptări. Ca atare, orice premergere întru moarte este imposibilă. Tocmai pentru că omul este într-adevăr proiectivitate şi posibilitate – Sartre este aici în acord cu Heidegger –, tocmai de aceea moartea nu poate intra în setul proiectelor şi al posibilităţilor sale – iar Sartre e aici împotriva lui Heidegger –, tocmai de aceea e cu neputinţă o proiectare de sine în vederea morţii, ci doar (eventual) o aruncare concretă de sine într-o formă de moarte.

Proiectul meu către *o* moarte poate fi înţeles (ca sinucidere, martiraj, eroism), însă nu proiectul către moartea *mea* ca posibilitate indeterminată de a nu mai avea o prezenţă în lume, căci acest proiect ar fi distrugerea tuturor proiectelor. Astfel, moartea nu poate fi posibilitatea mea proprie; ea nu poate fi nici măcar una dintre posibilităţile *mele*.[606][607]

III) Moartea ca acel lucru care dă sens vieţii. Ca sursă de autentificare pentru *Dasein*, moartea este, în viziunea lui Heidegger, o sursă de sens pentru existenţa acestuia. Prin intermediul propriului fapt de a fi întru moarte şi prin deschiderea către vocea conştiinţei, *Dasein-ul* intră în starea de hotărâre şi îşi obţine deplinătatea fiinţei sale. Or, şi acest caracter dătător de sens este contestat de Sartre. Premisa sa este că doar ceea ce putem

605 Ibidem.
606 Idem, p. 598.
607 Idem, p. 597.

aştepta putem interioriza; şi doar ceea ce putem interioriza ca intrând în orizontul aşteptărilor noastre ne poate aparţine; şi doar ceea ce ne aparţine şi ceea ce provine din subiectivitate poate avea sens şi poate da sens vieţii noastre. Dacă moartea nu poate fi aşteptată (cum a fost demonstrat mai sus), ea nu poate aparţine nici vieţii şi nici fiinţei umane. Ea survine ca un accident şi îmi suspendă viaţa, adică îmi anihilează setul meu de aşteptări. Ca atare, ea nu dă vieţii niciun sens, ci – dimpotrivă – îi suspendă acesteia întreaga semnificaţie. În acest sens precis, ea este încărcată de absurd:

Nu mai putem spune nici că moartea conferă sens din afara vieţii: un sens nu poate veni decât de la subiectivitatea însăşi. Deoarece moartea nu apare pe temeiul libertăţii noastre, ea nu poate decât să sustragă vieţii întreaga semnificaţie. Iar dacă eu sunt aşteptarea unor aşteptări [...] şi dacă, deodată, se suprimă atât obiectul aşteptării mele ultime, cât şi cel ce aşteaptă, atunci aşteptarea primeşte retrospectiv caracterul de a*bsurditate. [...]* [Mjoartea nu este niciodată ceea ce dă vieţii sensul său: ea este, dimpotrivă, ceea ce îi sustrage din principiu întreaga semnifi-Sartre, dimpotrivă, consideră că esenţial este „caracterul absurd al morţii”, pe can[608]e îl pune în legătură cu hazardul şi accidentalul survenirii morţii, cu violenţa cu care moartea smulge omul din cadrul aşteptărilor sale dătătoare de sens, fracturând o viaţă care este în vederea împlinirii proprii.

Iv) *Moartea ca marcă a sinelui propriu*. Pentru Heidegger, moartea este *principium individuationis*, ea individualizează *Dasein*-ul şi îl poate scoate de sub dominaţia impersonalului „se”, îl sustrage cotidianităţii, aducându-l în propriu. Să repetăm: autenticitatea, termen

608 Idem, p. 591. Sartre este un adept al imaginilor tari: se spune că omul este asemenea unui condamnat la moarte care, între ceilalţi condamnaţi, nu ştie ceasul fixat pentru execuţia sa, însă vede cum sunt executaţi semenii săi. Această imagine, spune Sartre, nu este absolut exactă: omul este ca un condamnat la moarte, însă e unul care - în timp ce se pregăteşte să reziste brav la ultimul supliciu - este răpus de gripă.

înţeles adeseori într-un sens atât de patetic, are pentru Heidegger un înţeles formal legat de ideea *propriului*. *Eigentlichkeit* înseamnă a intra în cele proprii, în *eigen*, a se apropia pe sine însuşi în ceea ce şinele însuşi este ca propriu. Moartea este o marcă a sinelui propriu, sau, altfel spus, ea este un mijloc prin care şinele accede la ceea ce îi este propriu, la autenticitatea sa posibilă.

Însă pentru Sartre moartea are un cert caracter aliénant. Ea nu este marca propriului, ci este pecetea unei alterităţi inasimilabile, non-integrabile în fiinţa proprie. Ea este diferitul, diferenţa, marcă a celuilalt. Nu este întâmplător că ultimele pagini dedicate problemei morţii din *Fiinţa şi neantul* aduc în discuţie figura celuilalt, opusă sinelui, aflată în luptă cu şinele, în confruntarea dintre conştiinţe. Sartre descrie relaţia cu celălalt ca tentativă reciprocă de dominare, iar moartea mea este în acelaşi timp înfrângerea mea şi victoria celuilalt. Sartre spune: „moartea este triumful punctului de vedere al celuilalt asupra punctului de vedere care eu însumi sunt asupra mea însumi”[609]. Moartea intră aşadar, prin caracterul său aliénant şi fundamental străin, în dinamica relaţiei opozitive dintre sine şi celălalt. Fiinţa proprie este atât fiinţă pentru sine (*pour-soi*), cât şi pentru altul (*pour-autrui*), iar dinamica subiectivităţii constă şi în aceea că pentru sinele încearcă să se elibereze de sub dominaţia celuilalt, la care el este expus, fiind şi pentru celălalt. Celălalt – prin privirea pe care o poartă asupra mea – mă falsifică, mă domină, mă deposedează de puterea pe care ar trebui să o am eu însumi asupra mea, îmi impune punctele sale de vedere asupra mea, în pofida punctelor mele de vedere asupra mea.

Experienţa ruşinii pe care Sartre o descrie[610] este o astfel de înstăpânire a celuilalt asupra mea. Moartea mea reprezintă victoria punctului de vedere al celuilalt asupra mea, în detrimentul propriului punct de vedere, şi în sensul ceilalţi sunt cei care decid dacă şi cum îşi mai

609 Idem, p. 598.

610 Idem, p. 265 sq., p. 336 sq.

amintesc de mine, dacă mă uită sau nu, dacă îmi respectă sau nu memoria, tot aşa cum noi suntem cei care, prin punctul nostru de vedere de „încă vii", decidem în felurite moduri asupra existenţei celor morţi, în moarte depind exclusiv de celălalt, şi deloc de mine însumi: în acest sens – o dată în plus – moartea mea este alienantă şi dezapropiantă. Astfel, pentru Sartre, moartea proprie nu are virtuţi individualizatoare şi nici nu reprezintă o forţă a sinelui, ci reprezintă forţa celuilalt asupra mea: „l'existence même de la mort nous aliène tout entier, dans notre propre vie, au profit d'autrui", „être mort c'est être en proie aux vivants"; „mourir c'est être condamné [...] àne plus exister que par l'Autre et à tenir de lui son sens". Mo[611]artea este deci triumful celuilalt asupra mea şi, consecvent, înfrângerea mea ca subiectivitate.[612]

Concluzia lui Sartre este următoarea:

Astfel, trebuie să conchidem, împotriva lui Heidegger, că moartea, departe de a fi posibilitatea mea proprie, este un fapt contingent care, ca atare, îmi scapă din principiu şi iese, în mod originar, în afara facticităţii mele. Nu pot nici să îmi descopăr propria moarte, nici să o aştept, nici să iau o atitudine faţă de ea, căci ea este ceea ce se arată ca fiind de-nedescoperit, ceea ce dezarmează orice aşteptare, ceea ce se insinuează în toate atitudinile şi în special în atitudinile pe care le luăm faţă de ea, transformându-le în conduite exteriorizate, a căror sens este pentru totdeauna încredinţat celorlalţi şi nu nouă înşine. Moartea este un fapt pur, ca şi naşterea; ea ne survine din afară şi ne transformă într-un „afară". În fond, ea nu se deosebeşte defel de naştere, iar ceea ce noi numim facticitate este tocmai identitatea dintre naştere şi

---

611 Idem, pp. 601-602.

612 Una dintre sursele acestei poziţii este indubitabil ideea hegeliană a luptei dintre sine şi ceilalţi, ca luptă pentru recunoaştere, ce are ca pivot relaţia dintre stăpân şi sclav care, la rândul ei, are ca ori- zont-limită moartea în confruntare. Este meritul lui Alexandre Kojève «Io a fi subliniat pentru prima oară rolul central pe care îl joacă problema morţii în filozofia lui Hegel. Kojève este de altfel şi iniţiatorul

moarte.[613]

Faptul că moartea este victoria celuilalt asupra mea arată, în viziunea lui Sartre, că ea ţine de existenţa mea ca *pour-autrui*, însă nu de fiinţa mea ca *pour-soi*. Aşadar, Sartre contestă, în cele din urmă, şi statutul ontologic al morţii: moartea nu constituie fondul intim al subiectivităţii noastre şi nici nu este o structură ontologică a sinelui[614]. Trebuie să distingem, afirmă Sartre, între moarte şi finitudine. Aceste două idei trebuie net separate, deoarece contaminarea lor reciprocă împiedică o sesizare dară a fenomenelor. După Sartre, finitudinea aparţine, într-adevăr, structurii de fiinţă a sinelui, în timp ce moartea este doar un accident absurd:

Moartea este un fapt contingent ce iese în afara facticităţii; finitudinea este o structură ontologică a pentru sinelui care determină libertatea şi care nu există decât în

---

613s tudiilor hegeliene în Franţa: el a ţinut o serie de cursuri, seminarii şi conferinţe despre Fenomenologia spiritului între 1933 şi 1939 la care au asistat cei mai importanţi intelectuali francezi ai epocii, între care, desigur, şi Sartre. Astfel, ultimele două prelegeri ale cursului din 1933-34 au avut ca temă „problema morţii în filozofia lui Hegel". Cf. Alexandre KojÊve, Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, 1947, cap.: „Le problème de la mort dans la philosophie de Hegel", pp. 529-575. Acest capitol (mai aies pp. 548-556) arată că se poate trasa de asemenea o fertilă paralelă între poziţia heideggeriană şi cea hegeliană privitoare la moarte: şi pentru Hegel, ca şi pentru Heidegger, moartea umană, net distinctă de moartea animală, este interiorizată în conştiinţă, ea este făcută pilon al libertăţii şi al conştiinţei de sine. Negativitatea morţii este convertită în pozitivitate şi adevăr al conştiinţei. în câteva rânduri Kojève face referiri la Heidegger zicând, simptomatic, că acesta a preluat problema morţii de la Hegel.

Jean-Paul Sartre, L’être et le néant, op.cit., p. 604.
Idem, p. 603: „[La mort] ne saurait donc appartenir à la structure ontologique du pour-soi."; p. 605: „la mort n'est aucunement
614s tructure ontologique de mon être, du moins en tant qu'il est pour soi; c'est l'autre qui est mortel dans son être. Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle; elle n'est aucunement fondement de sa finitude et d'une façon générale, elle ne peut ni être fondée du dedans comme projet de la liberté originelle, ni être reçue du dehors comme une qualité par le pour-soi."

şi prin proiectul liber al sfârşitului pe care mi-l anunţă fiinţa mea. Altfel spus, realitatea umană ar rămâne finită chiar dacă ar fi nemuritoare, deoarece, alegându-se pe sine ca umană, ea se face finită.[615]

Discuţie critică. Modul în care Sartre a „distilat" ontologia fundamentală, preluând elemente specific heideggeriene, reinvestindu-le, transformându-le şi integrându-le *à son propre gré* în construcţia sa filosofică, pretinde o discuţie de amploare pe care nu o vom putea duce aici. Trebuie însă spus că trasarea unei graniţe ferme între ceea ce îi aparţine lui Sartre şi ceea ce acesta preia de la Heidegger este o întreprindere dificilă. Putem remarca totuşi că acest labirint hermeneutic ce îl leagă pe Sartre de Heidegger are ceva paradoxal: pe de o parte, ceea ce critică Sartre în poziţia lui Heidegger nu reflectă întotdeauna în mod fidel poziţia lui Heidegger însuşi, adeseori strecurându-se în interpretarea sartriană o serie de incomprehensiuni. Un lector fidel al lui Heidegger poate fi adeseori frapat de glisările hermeneutice ale lui Sartre, de înţelegerea uneori trivializantă a poziţiei lui Heidegger. Pe de altă parte, ceea ce îi opune Sartre lui Heidegger – ca poziţie proprie – poate fi uneori localizat, într-o formă analogică, în analitica existenţială însăşi, ca poziţie a lui Heidegger însuşi.

A descrie acest labirint hermeneutic, fir cu fir, palier cu palier, este, repetăm, o întreprindere autonomă şi de amploare, ea putând încerca să privească raportul Heidegger-Sartre din ambele perspective, bazându-se, cu acribie, pe o atentă confruntare textuală. În ceea ce ne priveşte, vom încerca să localizăm nodurile de sens zile acestui labirint cu precădere în privinţa temei noastre.

Dacă am risca o afirmaţie tranşantă, am putea spune că – privind din perspectiva unui heideggerian ortodox – Sartre nu a înţeles sensul fundamental al intenţiei analiticii *Dasein*-ului. În primul rând, impresia constantă este că Sartre înţelege *Dasein*-ul ca om concret, ca o descriere – în sens de descriere a unui *conţinut* – a „omului în genere",

615 I dem, p. 604.

aşa cum poate fi întâlnit în viaţa de zi cu zi, confundând ontologia Dfisem-ului cu o antropologie între altele, una mai evoluată, însă tot antropologie. Însă s-ar putea întreba: dar *Dasein*-ul de care vorbeşte Heidegger nu este oare tot omul? Sau este el altceva decât omul?

Răspunsul trebuie să rămână ambiguu: şi da şi nu. Da, în măsura în care *Dasein-vi* este fiinţarea care noi suntem. Nu, în măsura în care ceea ce Heidegger descrie în privinţa Dasein-ului (structurile sale, constituţia sa de fiinţă) nu trebuie înţeles ca un *conţinut*, d ca o structură formală: or, fiecare dintre aceste structuri reprezintă – ca structură *ontologică* – condiţia *formală* de posibilitate a oricărui conţinut *concret*, *ontic*. Sartre pare că nu înţelege că *Dasein-vi* este o structură *ontologică*, şi mai ales o reformulare şi o reîntemeiere a *subiectivităţii transcendentale* husserliene. Traducerea de către Corbin a termenului de *Dasein* prin *réalité-humaine* a favorizat desigur această răstălmădre antropologizantă, permiţând ca analitica existenţială să fie înţeleasă mai degrabă ca un demers ontic decât pur ontologic, ca afirmare a unor conţinuturi decât a unor *indicaţii formale*. Deşi traducerea termenului *Dasein* prin *réalité-humaine* a fost, la acea dată, validată personal de Heidegger, ea se va dovedi nefastă tocmai în sensul că va permite omologarea analiticii *Dasein*-ului cu o antropologie. A înţelege *Dasein-vi* ca „realitate-umană”, a-l înţelege ca o realitate ontică, ca om concret (ca ego mundan, natural, cum ar zice Husserl) este prima capcană în care au căzut, inevitabil, lectorii francezi ai lui Heidegger în anii ’40. Sartre va fi doar unul dintre ei. Ulterior, Heidegger va recomanda ca traducere mai adecvată a termenului *Dasein* formula, dificilă pentru urechea unui francez, dar mai aproape de intenţia gândirii sale: *Yêtre-le-là*. Nu *Vêtre-là* d *Yêtre-le-là*: a fi acel *Da*, acel loc al deschiderii, în care fiinţa este înţeleasă. Una din preocupările lui Heidegger va fi aceea de a se delimita cât mai net de orice antropologie, de orice umanism, de orice existenţialism. Iar aici, poziţia lui Sartre trebuie să îl fi părut o imensă răstălmăcire a intenţiilor lui

profunde, o deturnare a atenţiei de la scopurile fundamentale ale analitidi existenţiale. Desigur, văzut dinspre poziţia lui Heidegger, demersul existenţialist şi umanist al lui Sartre era unul cert antropologizant. Or, analitica *Dasein*-ului, având pretenţia de a fonda orice antropologie posibilă, nu se voia confundată cu una dintre variantele concrete de antropologie. Aşadar, în faţa valului existenţialist şi în faţa receptării filosofiei sale ca o filosofie existenţialist atee, angoasată în faţa neantului, prima preocupare a lui Heidegger va fi aceea de a se departaja de Sartre şi de a afirma o dată în plus că scopul fundamental al ontologiei fundamentale nu este acela de a livra o înţelegere a existenţei umane, ci de a pregăti terenul pentru o punere legitimă a întrebării privitoare la fiinţă. *Scrisoare despre „umanism”* (1946) este mărturia unei astfel de delimitări[616].

Reflecţia sartriană despre moarte (şi raportul ei cu interpretarea heideggeriană) comportă la rândul ei mai multe ambiguităţi. Nu este greu să vedem că Sartre pare că ezită în privinţa statutului morţii, oscilând între a-i atribui un caracter evenimenţial şi unul non-evenimenţial. El pare că recunoaşte, odată cu Heidegger, că moartea nu este un eveniment care trebuie să survină la un moment dat, în viitor, însă pe de altă parte descrie moartea ca un „eveniment ce survine în mijlocul vieţii şi o întrerupe fără a o împlini”[617], zicând în plus că viaţa este ca o călătorie cu o distanţă dată şi cu un sfârşit fixat[618]. Nu avem deci de a face pur şi simplu cu o obiectivare, cu o gândire a existenţei pe modelul simplei-prezenţe, adică tocmai cu acea falsificare împotriva căreia Heidegger nu încetează să

616 „[...] teza principală a existenţialismului nu are absolut nimic in comun cu aceea din Sein und Zeit-, ca să nu mai spunem că în Sein und Zeit nici nu poate fi încă rostită o propoziţie despre raportul dintre essentia şi existentia, întrucât acolo este vorba de a pregăti ceva pne-mergător". Martin Heidegger, Wegniarken, op.cit., p. 329 [trad. rom. P. 311].

617 Jean-Paul Sartre, Carnets de la drôle de guerre, op.cit., pp. 45-46 (notaţie de sâmbătă 23 septembrie 1939)

618 Idem, pp. 55-56 (notaţie din 26 septembrie 1939).

avertizeze?

Pe de altă parte, Sartre nu acceptă nici că moartea, nefiind un eveniment, ar fi o posibilitate. Ne putem întreba, în plus, dacă această lectură nu ascunde de fapt o profundă neînţelegere a problematidi heideggeriene a posibilului[619]. Într-adevăr, Sartre pare să nu fi surprins diferenţa fundamentalii dintre posibilităţile *ontice* şi posibilităţile *ontologice* ale DasdM-ului. Astfel, ca om aflat într-o situaţie concretă, *pot* să mii ridic de pe scaun, sau *pot* să îmi îndrept privirea spre geam, *pot* să îmi amintesc cutare lucru întâmplat acum un an, pot să rezolv „în minte” o operaţie matematică; sau *pot* să resimt frigul dacă stau într-o cameră răcoroasă, *pot* auzi o motocicletă ce trece pe stradă, *pot* chiar să încetez acum, dacă vreau, să tematizez această problemă. Acestea toate ar fi posibilităţi *ontice*, concrete ale situaţiei mele prezente, unele depinzând de „voinţă” (pot să deschid o discuţie – „dacă vreau”), altele de „putere” (pot să ridic această greutate de 150 de kilograme, „dacă pot”), altele de „facultăţi” (pot să *aud* motocicleta, pot să *văd* ninsoarea pe geam, pot să *ating* cartea aflată în raza mâinii mele, dacă auzul şi văzul, ca facultăţi, îmi sunt intacte). În acest sens, Sartre ar avea deplină dreptate: a muri nu este o posibilitate a mea, ea nu îmi aparţine mie, eu nu o am ca atare, aşa cum *am* posibilitatea de a citi rândurile de mai sus, cum *am* posibilitatea de a răspunde la o întrebare care mi se pune, cum *am* posibilitatea de a scrie o carte de filosofie. Însă acestea sunt posibilităţi ontice, pe când Heidegger numeşte faptul de a fi întru moarte o „posibilitate ontologică”. Prin „posibilitate ontologică”, Heidegger vizează un palier „mai fundamental” al existenţei noastre, şi mai *formal*, care face cu putinţă posibilităţile noastre *concret ontice*. *Dasein*-ul, repetă necontenit Heidegger, este în esenţa sa fiinţă-posibilă

619 Problema posibilului pare că l-a frământat pe Sartre în aceşti ani. Astfel, în Carnets de la drôle de guerre, ideea că Dascin-ul (la réalité-humaine după traducerea lui Corbin) este propriile sale posibilităţi apare de mai multe ori (vezi de ex. p. 30).

(*Seinkönnen*), nu doar în sensul că poate cutare sau cutare lucru, ci în structurile fundamentale ale existenţei sale: posibilitatea ontică de a mă adresa vecinului de bancă provine şi se înrădăcinează în posibilitatea faptului de a fi laolaltă cu ceilalţi, pe care Heidegger o numeşte *Mitsein*, care este o posibilitate *ontologică* şi care constituie fiinţa *Dasein*-ului. Tot aşa, posibilitatea de a fi, acum şi aici, mâhnit sau bucuros de cutare sau cutare întâmplare, se fundează în posibilitatea de a fi afectat ca atare, pe care Heidegger o numeşte existenţialul situării afective (*Befindlichkeit*). Or, moartea ca posibilitate, faptul de a fi întru moarte ca structură existenţială, este situat în cadrul acestor posibilităţi ontologice, drept ceea ce face cu putinţă evenimentul ontic ce „poate" surveni arbitrar (un glonţ care, absurd, străpunge pe neaşteptate trupul unui om!), cât şi moartea împlinită, la bătrâneţe, moartea aşa-zis „naturală". Faptul că Sartre îl critică aici pe Heidegger, faptul că el ezită în privinţa morţii ca posibilitate (nici nu aparţine conştiinţei, nici nu îi e cea mai intimă, dar nici nu îi este exterioară) pare că provine astfel din insuficienta aprofundare a sensului posibilităţii în *Sein und Zeit*. Or, de aici, de la această neînţelegere iniţială a sensului analiticii *Dasein*-ului ca ontologie fundamentală şi a sensului posibilităţii ontologice, decurg toate răstălmăcirile ulterioare, fie că e vorba de meu-itatea morţii, de caracterul ei dătător de sens, sau de faptul ei de a fi marcă a sinelui propriu.

Poate că cel mai important aspect, unul fundamental de altfel, pe care Sartre îl contestă în interpretarea lui Heidegger este completa *pozitivitate* pe care acesta (ca şi Hegel de altfel) o acordă morţii în cadrul analiticii *Dasein*-ului. Nu sesizăm, ce-i drept, nicăieri în *Sein und Zeit*, nimic din dimensiunea pustiitoare, distrugătoare, deşertică, dramatică şi pateticii a morţii. Nu vedem nicăieri urma sa *negativă*, violenţa sa ren, agresiunea sa inacceptabilă şi indezirabilă. Moartea, ca lor al suferinţei şi al durerii, ca indezirabil absolut (cine este, îl o şi „ontic", *pentru* moarte?) este transfigurată de Heidegger în sursă de sens

a existenţei, în nucleu solar al autenticităţii. Dacă ar fi aşa, de ce oare moartea este însoţită mereu şi din toate timpurile de lacrimi şi de suferinţă? De ce Ghilgameş îl plânge pe prietenul său Enkidu? De ce Abile îl plânge pe prietenul său Patrocles? De ce aceia care îl însoţesc pe Socrate plâng când acesta goleşte, senin, cupa de cucută? De co, sub Cruce chiar, apostolii şi femeile plâng? De ce fiecare dintre noi îşi plânge morţii şi se teme pentru viaţa celor apropiaţi şi aflaţi în pericol? Nu este oare prea mare distanţa de sens dintre acest regim dramatic-negativ şi distructiv al morţii concrete şi pozitivitatea incredibilă cu care analitica existenţială investeşte moartea, fie ea şi ca posibilitate? Desigur, ar răspunde Heidegger, toate acestea sunt evenimente: aşa este moartea ca eveniment ce survine Dasem-ului celuilalt. Şi este firesc ca, *Mitsein* fiind şi existând ca *Befindlichkeit*, sit resimţim moartea celuilalt ca o nespusă durere: însă în mod originar ea trebuie înţeleasă ca posibilitate a *Dasein*-ului propriu, şi astfel ea este integrată în cadrul vieţii şi aici devine sursă de autentificare. Însă, se poate auzi o voce contesta tară, nu este oare necesar ca între aceste două paliere de sens – între dezastrul negativ al morţii şi seninătatea ei pozitiv-ontologică – să existe sau să transpară o anumită legătură? Nu ar fi trebuit ca ceva din negativitatea ontică a morţii ca eveniment final al vieţii altuia să se fi transmis pe versantul ontologic al acestei probleme, adică asupra morţii ca posibilitate de a fi întru moarte?

CAPITOLUL 5
HEIDEGGER ŞI LEVINAS

Următoarea etapă pe care vom încerca să o articulăm din parcursul istoric al problemei fenomenologice a morţii este legată de numele lui Emmanuel Levinas. Problema morţii traversează întreaga operă levinasiană, iar de fiecare dată când filosoful francez atacă această problemă, el o face într-un demers polemic mai mult sau mai puţin explicit faţă de rezultatele analiticii ontologice a morţii expuse în *Sein und Zeit*. Scrierile timpurii din anii ’40, *Le temps et l’autre* şi *De l’existence à l’existent*, *magnum*

opus-ul din 1965, *Totalité et infini*, cursul ţinut la Sorbona în 1975 – 76 intitulat *La Mort et le Temps*, textele tardive *De l'un à l'autre. Transcendance et temps* (1983) sau *Mourir pour...* (1987), toate atestă continua preocupare a lui Levinas cu sensul finitudinii umane, într-o dezbatere constantă cu perspectiva analiticii existenţiale. Î[620]n[621] toate aceste texte pot fi reperate multiple strategii prin care Levinas încearcă să submineze şi să demonteze construcţia ontologic-fenomenologică elaborată de Heidegger în paragrafele 46 – 53 din Sein *und Zei*t.

Atât pentru Heidegger cât şi pentru Levinas, moartea este situată în inima întreprinderii lor filosofice, fenomenul morţii traversând integralitatea sistematică a construcţiilor filosofice, infiltrându-se în nucleele problematice cele mai profunde ale acestor elaborări. Cu toate acestea, cele două interpretări sunt reciproc disjuncte: aceste interpretări îşi *corespund „*în mod răsturnat", în fiecare dintre palierele comprehensive în care apare acest fapt. Putem surprinde aşadar, printr-o analiză atentă comparativ-sistematică nu doar o replică critică dată de Levinas lui Heidegger, ci şi o *simetrie inversată* între cele două interpretări ale fenomenului morţii. Fiecare atom explicativ prin care Levinas vizează fenomenul morţii corespunde explici ţărilor heideggeriene din *Sein und Zeit*, răsturnând pas cu pas rezultatele la care ajunsese analitica existenţială. Va trebui astfel să schiţăm straturile acestei „corespondenţe răsturnate" (sau ale acestei „simetrii inversate"), analizând modul în care replica levinasiană înţelege să se situeze în raport cu fundalul heideggerian de la care, fără să se revendice în mod strict, îşi extrage primul său impuls. Analiza noastră

620P entru această problemă la Levinas, vezi Etienne Peron, Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas, Kluwer Academic Publishers, Phænomenologica 154,1999; Dennis King Keenan, Death and Responsibility. The „Work" of Levinas, SUNY, 1999; Tina Chanter, „Levinas and impossible possibility: thinking ethics with Rosenzweig and

621 leidegger in the wake of Shoah", in Research in Phenomenology, 1998, vol. 28, pp. 91-110.

va traversa deci diversele conexiuni problematice pe care „fenomenologia morţii” le înglobează: moartea proprie şi moartea celuilalt, totalitatea şi alteritatea, identitatea şi diferenţa, suferinţa şi corporalitatea, frica şi angoasa, fiinţa şi nefiinţa, autenticitatea şi responsabilitatea, timpul etc.

Ontologia morţii şi problema totalităţii. În prima parte a lucrării noastre, am acordat un întreg capitol problemei totalităţii[622]. O readucem acum în discuţie, tocmai pentru că filosofia lui Levinas propune o critică fundamentală a totalităţii şi a totalizării pe care o practică comprehensiunea. Putem deci ridica următoarea întrebare: ce raport întreţine „totalitatea” care intră în titlul *magnum opus*-ului lui Levinas (*Totalitate şi infinit*) cu integralitatea pe care analitica existenţială o caută prin intermediul problemei morţii? Recuzarea levinasiană a totalităţii (înţelese ca structură a demersului ontologic) are ea vreo legătură cu problema totalităţii *Dasein-ului*, aşa cum apare în § 45 din *Sein und Zeit*? Putem întrevedea vreo conexiune între acea *Ganzheit* căutată în orizontul finitudinii *Dasein*-ului şi totalitarismul pe care Levinas l-a reproşat ontologismului fiinţei care uită de infinitul ne-totalizabil al celuilalt?

Putem spune dintru început: critica levinasiană a totalităţii nu corespunde (cel puţin nu direct) modului în care totalitatea este funcţională în problema morţii: pentru Levinas, această problemă vizează constituirea exerciţiului metafizic, ca „tip” de mişcare sau de exersare a gândirii, ce s-a dezvoltat istoric în constelaţia onto-teologică suprematistă a Unului, Fiinţei, Totalităţii, Identităţii, Ego-ului. Totuşi, nu este întâmplător că, în biografia intelectuală a lui Levinas, această critică a conceptului de totalitate comportă o anumită legătură cu problema morţii. Putem aminti aici o discuţie din 1981 pe care Levinas o poartă cu Philippe Nemo:

În ceea ce mă priveşte, am întâlnit pentru prima oară o *critică radicală a totalităţii* în filosofia lui Franz

622 Cf. Partea întâi, capitolul 2.

Rosenzweig, care este în mod esenţial o discuţie cu Hegel. *Această critică porneşte de la experienţa morţii*: în măsura în care individul înglobat în totalitate nu a învins angoasa morţii şi nici nu a renunţat la destinul său particular, el nu se află în largul său în totalitate sau, dacă vrem, totalitatea nu s-a „totalizat". Există deci la Rosenzweig o spargere a totalităţii şi deschiderea unei cu totul alte căi în căutarea raţionalităţii.[623]

Ideea spargerii totalităţii îşi găseşte astfel în faptul morţii un motiv esenţial, lucru care va fi atestat şi de faptul că moartea va produce – prin alteritatea sa – o fractură în identitatea (mereu totală, totalizantă şi, la limită, totalitară) a subiectului auto-centrat.

Dar dacă această critică a totalităţii este pusă în joc cu privire la istoria metafizicii, aceasta revine la o continuă dezbatere cu Heidegger, care pentru Levinas rămâne reprezentatul predilect al metafizicii europene. Cum se face însă că însuşi Heidegger, cel care a exprimat prin proiectul destrucţiei cea mai pregnantă critică la adresa metafizicii tradiţionale onto-teologice, este considerat de Levinas ca făcând parte din această tradiţie, ca un ilustru reprezentant al acesteia? Heidegger, după cum ştim, reia istoria filosofiei pentru a se situa mai adânc şi mai autentic în miza sa cea mai profundă, şi anume problema de origine grecească a fiinţei, schiţând, prin proiectul destrucţiei conceptelor fundamentale ale metafizicii, posibilitatea unei redescoperiri a nucleului său generator. Problema fiinţei, cea care a „căzut în uitare", care a fost acoperită de diverse ocultări de-a lungul tradiţiei, trebuie scoasă din nou la lumină printr-o gândire originară, aptă să străbată, într-un traiect distructiv, aluviunile de sens ce falsifică accesul genuin la „sensul fiinţei". Levinas, în schimb, nu discută filosofia europeană cu aceleaşi intenţii cu care o face Heidegger. El încearcă să înţeleagă ce anume din inima demersului filosofic poate deveni, ca formă de totalitarism şi de egoism metafizic auto-centrat, vinovat de o uitare mai adâncă şi mai gravă decât uitarea fiinţei:

623 E. Levinas, Ethique et infini, Fayard, 1982, p. 80 [s. n.].

uitarea celuilalt, care, în germene, este posibilitate a uciderii celuilalt.

Dacă efortul reflexiv al lui Heidegger asupra istoriei metafizicii caută adevărul propriu acesteia (uitat, metamorfozat sau mascat), în schimb reflecţia lui Levinas caută să afle în primul rând limitele filosofiei şi „vinovăţia" sa esenţială[624]. Astfel, punerea sub semnul întrebării a ontologiei identitare deschide necesitatea unui demers etic axat pe figura diferenţei, a alterităţii, a celuilalt. Or, dacă tradiţia filosofică europeană are ca nucleu generator, aşa cum o arată Heidegger, problema fiinţei, întrebarea pe care o va ridica Levinas priveşte tocmai legitimitatea caracterului *fundamental* al problemei fiinţei, esenţa demersului ontologic şi valabilitatea acestuia, precum şi limitele cu care el se confruntă. Dacă Heidegger porneşte de la *uitarea fiinţei*, Levinas, în schimb, porneşte de la *uitarea celuilalt* care este, *in nuce*, totalizare a celuilalt şi, în cele din urmă, posibilitate a crimei. Crima, faptul de a-l putea ucide pe celălalt, deschide aşadar atât asupra problemei morţii, cât şi asupra preeminenţei raportului etic faţă de celălalt om. De aici va decurge sardna de a răsturna raportul de subordonare dintre ontologie, înţeleasă tradiţional ca formă supremă a filosofiei, şi etică[625].

Dacă Heidegger situează originea problemei fiinţei în metafizica greacă, unghiul pe care îl caută Levinas este situat *înaintea* şi *în afara* acestei tradiţii greceşti care culminează cu Heidegger. Levinas se va situa tocmai în acest *„în afara* tradiţiei eline", în acest *dincolo* de tradiţia filosofică al cărei nudeu problematic generator rămâne fiinţa. Şi nu este întâmplător că versantul pornind de la

624 Asupra acestui subiect, cf. Jacques Taminiaux, „Levinas et l'histoire de la philosophie", dans Natalie Frogneux et Françoise Mies (éds.), Emmanuel Levinas et l'histoire. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997), Les Éditions du Cerf, Presses universitaires de Namur, 1998, pp. 49-76.

6251 E. Levinas, „L'ontologie est-elle fondamentale?", trad. rom. loan Petru Deac, „Este fundamentală ontologia", în între noi. încercare de a-l gândi pe celălalt. Bucureşti, AII, 2000. pp. 9-19.

care Levinas îşi articulează perspectiva asupra filosofiei europene este cel iudaic, într-un efort de a gândi Europa ca situată între Ierusalim şi Atena, între moralitatea profeţilor şi raţiunea filosofilor[626]. Tradiţia europeană greco-germană este pusă în discuţie (sau sub semnul întrebării) nu în ceea ce priveşte etapele dezvoltării sale, nu în privinţa straturilor şi conţinuturilor de sens prin care s-a elaborat succesiv problema fiinţei, nu în privinţa epocalităţii destinului său, ci în privinţa mecanismului său fundamental: ce anume o face să fie reflecţie totalizantă asupra fiinţei. Ceea ce este pus sub semnul întrebării este deci tocmai primatul problemei fiinţei în filosofie, adică esenţa metafizicii europene, precum şi statutul de filosofie primă pe care îl revendică ontologia.

Problema este aceea de a sesiza în întreaga istorie a metafizidi, în esenţa demersului ontologic, o unică schemă operativă, care străbate succesivele elaborări filosofice. Filosofia europeană dezvoltă, după Levinas, o constelaţie conceptuală dominatoare, care va traversa întreaga sa istorie: este vorba de acea co-apartenenţă necesară între categoriile Identităţii, Unului, Totalităţii şi Fiinţei, aflate sub paradigma strălucitoare a Luminii şi a Ego-ului dominator. Toate acestea sunt situate de Levinas sub categoria generică a Aceluiaşi (*Même*), care desemnează o sintaxă paradigmatică de dispunere şi de orientare a demersului reflexiv care, dusă la extrem de sistemul hegelian, este moştenită şi de ontologia fundamentală heideggeriană. Faptul că filosofia este opera lui *Même* înseamnă că aceasta, sub diferite forme şi intenţii, este identitară, unificatoare, totalizatoare sau înglobatoare. Ea este ontologizantă în măsura în care orice fiinţare este înţeleasă în lumina principiului său, care este fiinţa. Or,

626 în privinţa acestui aspect, vezi densul studiu al lui Jacques Derrida, „Violenţă şi metafizică. Eseu despre gândirea lui Emmanuel Levinas", publicat în Scriitura şi diferenţa, trad. rom. Bogdan Ghiu, Bucureşti, Univers, 1998, pp. 115-221. Nu este lipsită de importanţă continuitatea alterologică, în linia reflecţiei ebraice, dintre Buber, Rosenzweig şi Levinas, continuitate care antrenează desigur, şi ea, dificultăţi specifice pe care, însă, nu le putem trata aici.

această orientare esenţială aduce cu sine excluziunea sau expulzarea Celuilalt – care nu „intră” în câmpul reflecţiei decât ca redus la Acelaşi –, dominarea diferenţei, coerciţia teoretică exercitată asupra a ceea ce nu se lasă captat şi integrat în structurile identicului.

Filosofia porneşte de la ceea ce raţiunea, ego-ul, reuşeşte să înţeleagă şi să extragă din lume, printr-o operaţie de asimilare sau de absorbţie, de reducere a diferitului la sine, de integrare a diversului într-o totalitate omogenă, unică şi unitară. Paradigma sa este cea a cunoaşterii, care implică supremaţia văzului în orizontul luminii, adică asimilarea într-o totalitate, în cele din urmă puterea şi posesia. Cunoaşterea înseamnă apropiere, aducere în ceea ce este propriu a ceea ce este străin şi diferit, cuprindere a altuia în sine, reducere a exteriorului la interior. Categoria parmenidiană a lui xb aùib îşi pune amprenta în mod definitiv asupra tuturor demersurilor filosofice ulterioare, fie că este vorba de identitatea ideilor platonice, de sensul totalizator al subiectivităţii moderne ce apare odată cu Descartes şi este desăvârşit de Hegel, de structura auto-centrată şi auto-fondatoare a ego-ului transcendental husserlian, sau de *Dasein*-ul care de fiecare dată sunt eu însumi şi care există mereu în vederea lui însuşi ca ultim *Worumwillen*[627]. Filosofia este ontologie, egologie, primat al Aceluiaşi asupra Altuia, dominare a Identicului asupra Diferitului. Ontologia este astfel solipsism şi egoism totalitar în care se atestă şi se duce până la capăt „triumful antic al Aceluiaşi asupra Altuia”. Schema ontologică este următoarea: reducerea constantă a lui Altul la Acelaşi, înglobarea sa într-o totalitate, care

627 Vezi demersul critic al lui Michel Haar, „L'obsession de l'autre chez Levinas", in La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique, PUF, Paris, 1999, care are în vedere „omogenizarea" interpretativă pe care o practică Levinas cu privire la istoria metafizicii ca ontologie, ca indistinctă „réduction de VAutre au Même" („un étrange télescopage de Platon, Husserl et Heidegger, une sorte de nivellement ou de philosophie pérenne fictive", p. 70). Heidegger nu este decât ultima şi cea mai pregnantă ilustrare a acestei omogenizări istorice.

devine o totalitate avută, o proprietate. Adevărul nu este decât „în sine”, adică *în acelaşi*. Chiar dacă el poate fi trezit de altul (maieutica socratică), el este dintotdeauna deja în mine.

Pentru Levinas, această gândire în categoriile identicului şi a totalităţii, această cunoaştere ca asimilare, poartă marca unei *violenţe originare* exercitată asupra caracterului de a fi altul al Altuia, asupra diferenţei. Accesul la celălalt poate fi de-acum reglat de un discurs numit „etic”, unde etica devine o „disciplină teoretică, raţională” (subordonată filosofiei prime care este ontologia) ce determină „comportamentele” oamenilor în funcţie de o „lege”, care şi ea este, la rândul său, tot generală şi impersonală, aşadar în sfera neutră a comprehensiunii. Pluralitatea şi diversitatea sunt reduse, printr-un gest de violenţă (noetică sau politică), la unitate şi identitate. Ontologia nu este decât forma supremă a acestei cunoaşteri; de aceea, ea este poate forma supremă a violenţei. A surprinde individul, nu în individualitatea sa, ci în orizontul generalităţii, înseamnă a-l violenta. Acest fapt conţine în germene posibilitatea dominării, a violentării, a crimei. A surprinde fiinţarea în fiinţa sa trimite la acelaşi raport. Neutralizarea Altuia înseamnă reducerea lui la Acelaşi şi se întemeiază pe „suficienţa esenţială a Aceluiaşi, pe identificarea sa ca ipseitate, pe egoismul său”. Este ceea ce se numeşte „imperialism onto Pentru Levinas, întrebarea ce se pune este dacă şi cum se poate ieşi din această Totalitate, cum se poate scăpa dictaturii lui Acelaşi, cum se poate tăia o breşă în egoismul subiectului care, inclusiv ca *Dasein*, este mereu în vederea lui însuşi. Cum poate fi gândit şi întâmpinat Altul ca Altul, fără a fi supus totalizării şi identificării Aceluiaşi, cum să stai, necuprinzând, în faţa necuprinsului infinit al celuilalt? Or, funcţia acestei breşe va fi preluată în mare măsură de însuşi fenomenul morţii, al cărui rol deopotrivă ontologic şi etic va fi pus în evidenţă atât în ceea ce priveşte moartea proprie cât şi, mai ales, în ceea ce priveşte moartea celuilalt. Titlurile lucrărilor levinasiene sunt, în acest sens,

foarte elocvente pentru acest proiect temerar: *De l'existence à l'existent*, aşadar mutarea interesului de la fiinţă la fiinţare, depăşirea fiinţei către fiinţare. De aici şi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, altceva decât a fi, depăşirea fiinţei către bine, care e binele pentru fiinţarea care e celălalt om, pe urmele intuiţiei platonicianuluie ïïeKeLva Tfje ovolccc. La fel, *Totalitate şi infinit*, unde totalitatea este marca ontologiei, iar infinitul e posibilitatea ieşirii şi a depăşirii acestui totalitarism al fiinţei.

Moartea proprie, identitate şi alteritate. După cum vom vedea îndeaproape, fenomenul morţii constituie pentru Levinas pivotul prin care identitatea egoistă a unei subiectivităţi totalizante poate fi fisurată. Ca fractură a totalităţii, faptul, experienţa sau fenomenul morţii pune în discuţie identitatea ego-ului, libera şi autonoma sa persistenţă în sine însuşi. Ea operează astfel o descentrare radicală, suspendând tendinţa centripetă a unui *Dasein* aflat mereu în vederea *lui*[628]

Însuşi şi a posibilităţilor fiinţei *sale*. Moartea destabilizează prin alteritatea sa esenţială tocmai identitatea subiectului, egoismul său de subiect.

Le temps et l'autre (1947) este textul în care putem sesiza o primă problematizare levinasiană a morţii. Levinas va analiza aici articularea intimă a mai multor fenomene prin care este constituită subiectivitatea: *solitudinea* ca ancorare a fiinţării în fiinţa sa; *suferinţa* ca atestare a solitudinii ontologice; *moartea* ca eveniment inasimilabil ce fracturează autarhia şi puterea subiectului; *viitorul* morţii ca marcă esenţială a alterităţii; *timpul* ca urmă a Celuilalt. Fenomenologia morţii pe care o iniţiază aici Levinas nu va avea doar o orientare etică, ci şi una

---

628 E. Levinas, Totalitate şi infinit, op. cit, p. 27; cf. p. 28: „A afirma prioritatea fiinţei în raport cu fiinţarea înseamnă a te pronunţa implicit asupra esenţei filozofiei, a subordona relaţia cu acel cineva care este o fiinţare (relaţia etică) unei relaţii cu fiinţa fiinţării, impersonală şi permiţând cuprinderea, dominarea fiinţării (printr-o relaţie de cunoaştere), subordonând libertăţii dreptatea".

ontologică, constituind într-o anume măsură pasajul de la identic la diferit, puntea de la solipsismul propriului la deschiderea către celălalt. Ca şi la Heidegger, moartea este şi aici descrisă ca iminentă, având o relaţie directă cu solitudinea subiectului, deschizând raportul cu timpul. Însă aceste similarităţi formale nu trebuie să ne mascheze diferenţele radicale.

În primul rând, relaţia dintre moarte şi singurătate este răsturnată: dacă Heidegger „deduce" solitudinea esenţială a *Dasein*-ului pornind de la faptul morţii sale (moartea, posibilitatea cea mai proprie, este cea care individualizează), înţelegând deci solipsismul existenţial al angoasei pornind de la *Sein zum Tode*, Levinas răstoarnă acest raport: el încearcă să înţeleagă moartea pornind de la singurătate; în acest caz, solitudinea constituie marca esenţială a subiectului, ea având o statură fundamental *ontologică*: „vrem să prezentăm solitudinea ca o categorie a fiinţei, să arătăm [...] locul solitudinii în economia generală a fiinţei". Se[629]litudinea ca structură ontologică este înţeleasă tocmai ca punct de aderenţă între fiinţă şi fiinţare; ea este unitatea indisolubilă între existent şi actul său de a exista. [...]

A concepe o situaţie în care solitudinea este depăşită, înseamnă a ataca principiul însuşi al legăturii dintre existent şi faptul său de a exista. Înseamnă a merge către un eveniment ontologie în care existentul contractă existenţa. Numesc *ipostas* evenimentul prin care existentul contractă existenţa.[630]

Solitudinea ontologică a fiinţei umane este dată aşadar de o aderenţă esenţială a fiinţării umane la faptul său de a fi. Prin urmare, solitudinea constituie atât putinţa subiectului de a persevera întru sine însuşi (*conantus*: plăcerea proprie, fericirea, egoismul, autonomia ca stăpânire de sine însuşi), cât şi incapacitatea sa imanentă de a se transcende pe sine însuşi, de a se depăşi, de a „scăpa" de sine. La limită, „a fi" va apărea aici (prin plictis,

629 E. Levinas, Le temps et l'autre, p. 18.

630 Idem, p. 22.

oboseală sau suferinţă), ca existenţă anonimă, ca dimensiune malignă a fiinţei, ca opresiune, ca sufocare, ca aderenţă fără putinţă de scăpare la existenţă; iar, de aici, se naşte o irepresibilă şi totuşi imposibilă tendinţă de evaziune din existenţă[631]. Fiinţa ca rău, într-o formulare ontologică a exasperării cioraniene a „neajunsului de a te fi născut", va deschide calea tematizării unui sens distinct al umanului, marcat de ideile de egoism şi plăcere, de vulnerabilitate şi afectivitate, în sfârşit, de posibila deschidere către celălalt.

Următorul pas ontologic este de la solitudine la suferinţă: tragismul solitudinii subiectului – solipsismul radical al ego-ului privat de transcendenţă – se manifestă în mod radical în suferinţă, care capătă la rândul ei o anvergură ontologică:

[Suferinţa] este o imposibilitate de a te detaşa de clipa existenţei. Ea este iremisibilitatea însăşi a fiinţei. Conţinutul suferinţei se confundă cu imposibilitatea de a te detaşa de suferinţă. [...] Există, în suferinţă, o absenţă a oricărui refugiu. Ea este faptul de a fi în mod direct expus fiinţei. Ea este constituită din imposibilitatea de a fugi şi de a se retrage. Întreaga acuitate a suferinţei constă în această imposibilitate a reculului. Ea este faptul de a fi asediat de viaţă şi de fiinţă. În acest sens, suferinţa este imposibilitatea neantului.[632]

Şi tocmai în conexiunea dintre solitudine – ca marcă ontologic esenţială a subiectului – şi suferinţă ca atestare ultimă a solitudinii, îşi face apariţia fenomenul morţii,

631 Tema insuportabilului lui „a fi" înţeles ca plenitudine opresan- tă s-a născut totuşi ceva mai devreme în gândirea lui Levinas: în textul său din 1935, De l'évasion, Levinas va tematiza tocmai acest refuz al lui a fi ca o imposibilă dorinţă de evaziune din existenţa brută. Faptul de a fi apare aici în ipostaza sa aspră, frustă, insuportabilă, ca greutate a lui „nu mai pot", „nu mai rezist". Ca în război, în care realitatea este, la propriu, dură. Prin acesta Levinas se opune înţelegerii heideg- geriene prea „armonioase", prea „împăcate", prea greceşti, a fiinţei. Cf. Etienne Feron, De Vidée de transcendance à la question du langage, Jérôme Millon, 1992, pp. 17-24.

632 E. Levinas, Le temps et l'autre, p. 55.

chemat să zdruncine autarhia egologică a subiectului.

Aşadar, pe lângă faptul că raportul ontologic dintre moarte şi singurătate este răsturnat, o altă diferenţă este aceea că, pentru Levinas, moartea proprie nu se arată într-un fapt *comprehensiv*, de felul premergerii înţelegătoare întru o posibilitate, într-un *comportament* înţelegător pe care *Dascin-vi* trebuie să şi-l descopere şi să şi-l asume în clipa autenticităţii sale, din faptul brut şi carnal al suferinţei. Raportul cu propria moarte nu poate avea caracterul comprehensiunii, ci al necunoscutului şi al misteriosului: „necunoscutul morţii înseamnă că relaţia cu moartea *nu se poate face în lumină* –, că subiectul este în relaţie cu *ceva ce nu vine de la el*. Putem spune că este în relaţie cu misterul”[633]. Această suspendare a comprehensiunii este discutată de altfel şi mai târziu, în cursul *Moartea şi timpul* (1975 – 76), la începutul căruia Levinas se întreabă:

relaţia cu moartea, felul în care moartea ne loveşte viaţa, impactul său asupra duratei timpului pe care îl trăim, irumperea sa în timp – ori eruperea sa în afara timpului –, presimţită cu teamă sau angoasă, mai poate fi încă asimilabilă unei cunoaşteri şi deci unei experienţe, unei revelaţii?[634]

Astfel, Levinas va afirma că „relaţia cu faptul că eu mor nu are sensul de cunoaştere ori de experienţă – fie şi în sensul de presentiment, de preştiinţă”[635]. E drept, pe de altă parte, că nici Heidegger nu susţine posibilitatea unei experienţe a morţii, nici în privinţa morţii proprii, nici în privinţa morţii celuilalt, ca bază pornind de la care o conceptualizare a acestui fenomen să devină cu putinţă. Însă această imposibilitate a experienţei factice a morţii (înţeleasă în mod ontic ca eveniment care survine la un moment dat) nu va împiedica o cunoaştere ontologică a morţii ca posibilitate constantă, iminentă, certă şi

633 Idem, p. 56 [s. n.].

634 E. Levinas, Moartea şi timpul, trad. A. Mănuiţiu, Biblioteca Apostrof, 1996, pp. 28-29.

635 Idem, pp. 39-40.

indeterminată a sfârşitului. De aceea Heidegger va vorbi de o „*aparentă* imposibilitate de a sesiza şi determina în mod ontologic faptul de a fi întreg al *Dasein*-ului”. Ceea ce este ontic incognoscibil şi inexperimentabil ca fapt-de-a-fi-la-sfirşit poate fi totuşi cunoscut şi înţeles din perspectivă ontologică drept fapt-de-a-fi-întru-sfârşit. Ne putem întreba aşadar dacă ceea ce enunţă Levinas sub titulatura *imposibilităţii oricărei comprehensiuni* în privinţa morţii poate să clatine cu adevărat consideraţiile heideggeriene privitoare la premergerea *comprehensivă* întru moarte, ca singură atitudine autentică faţă de posibilitatea supremă şi cea mai proprie a morţii; altfel spus, ne putem întreba dacă nu cumva Levinas transferă (mai mult sau mai puţin ilicit) imposibilitatea experienţei ontice a morţii şi asupra imposibilităţii comprehensiunii ontologice a acestui fenomen. Căci, dacă postulăm imposibilitatea oricărei cunoaşteri, aceasta zădărniceşte şi orice posibilitate de conceptualizare a fenomenului morţii, aşadar orice proiect fenomenologic privitor la moarte.

Pentru Levinas, misterul, departe de a fi doar o figură de stil, are sens într-o logică a paradoxului, definind indefinibilul morţii, determinând indeterminabilul său. Incognoscibilul morţii, inasimilabilul său, misterul care caracterizează acest fenomen refractar la orice comprehensiune pun îl lumină tocmai caracterul său de „străin”. Căci ceea ce este refractar la orice înţelegere şi, astfel, la orice asimilare sau apropiere îşi revendică o calitate pregnantă de diferit. Ca atare, caracterul de *propriu* al morţii „proprii” devine problematic, iar moartea capătă marca alterităţii, a transcendenţei şi a diferenţei. Aşadar, primele urme ale alterităţii îşi fac apariţia în fenomenologia levinasiană a morţii inclusiv în ceea ce priveşte moartea proprie: nu doar că un accent privilegiat va fi pus şi asupra morţii *celuilalt*, consfinţind raportul intim dintre sensul morţii şi cel al alterităţii, dar alteritatea se infiltrează chiar şi în sintaxa fenomenală a morţii proprii, care este astfel privată de statutul imanent pe care îl obţinuse ca posibilitate ontologică a fiinţei *Dasein-xăui*.

Ca necunoscut şi străin, ca mister refractar la orice comprehensiune şi la posibilitate de a fi asimilat, faptul morţii îşi reclamă aşadar statutul unui „diferit”.

Pregnanţa acestei alterităţi a morţii constituie însă radicalizarea „paroxistică” a suferinţei: căci dacă suferinţa ţintuieşte fără putinţă de ieşire subiectul în sine însuşi (remis propriului trup incendiat de durere, ca „aici absolut” al spaţialităţii proprii, fiindu-i suspendat acel firesc „a fi în afara sa” extatic), totuşi suferinţa păstrează în ea marca străinului, ca o ostilitate, ca şi cum ea ar veni de la cineva, ca şi cum altcineva ar fi vinovat de durerea pe care o suport. Ca străină, durerea presează asupra materialităţii carnale a proprietăţii faptului de a fi: în suferinţă „suntem zdrobiţi de fiinţă”[636]. Nu e vorba aici de angoasă în faţa neantului, ci de suferinţă, ca imposibilitate de a te detaşa de existenţa acestei suferinţe, ca imposibilitate de eschivă şi de retragere din faţa ei. Astfel, pentru Levinas, moartea proprie îşi capătă sensul pornind de la durere şi de la suferinţa unui subiect în mod esenţial întrupat. În această suferinţă care anticipează faptul de a muri se descoperă atât solitudinea subiectului, ca aderenţă necesară la sine însuşi, cât şi breşa către o alteritate. Coapartenenţa singurătăţii şi a morţii nu trimite, precum în cazul lui Heidegger, la un raport „noetico-afectiv” absolut privat cu o posibilitate formalizată şi ontologizată, lipsită de orice conţinut (*Sein zum Tode* e doar o posibilitate a imposibilităţii existenţei, ceea ce nu e nicidecum un conţinut). Pentru Levinas, această coapartenenţă se înrădăcinează în fenomenul suferinţei, care trimite la fenomenul mai fundamental al corpului viu, al trupului.

Aşadar, dacă în ontologia heideggeriană fenomenul trupului este complet exclus, în descripţia levinasiană a dinamicii subiectivităţii, suferinţa – în care proximitatea morţii se lasă resimţită – joacă în schimb un rol esenţial. Prin ea se manifestă deopotrivă solitudinea materială a subiectului – ancorarea sa necesară şi asfixiantă în sine

636 E. Levinas, Totalitate şi infinit, op.cit., p. 210.

însuşi, în propriul fapt de a fi – cât şi marca unei alterităţi ostile, care va deveni explicită cu precădere în cazul morţii. Moartea aduce cu sine – în multiple sensuri – evenimentul unei alterităţi menite să zdruncine identitatea subiectului prins în solitudinea sa ontologică. Şi tocmai în acest sens moartea instituie un eveniment radical în viaţa subiectului: întâi de toate, maniera în care se anunţă moartea în suferinţă „este o experienţă a pasivităţii subiectului care a fost până atunci activ [...] moartea anunţă un eveniment faţă de care subi*ectul nu* m*ai est*e *stăp*â*n, un* eveniment în raport cu care subi*ectul nu* m*ai est*e *subiect". A*c[637]castă conversie a activităţii în pasivitate – această trecere de la putere la lipsa de putere, această turnură de la „virilitatea" şi stăpânirea subiectului la deposedarea de orice înstăpânire totalizatoare şi asimilantă – constituie un punct de ruptură în structura etanşă a subiectului, lăsând astfel loc survenirii Celuilalt. Tocmai de aceea Levinas va spune: „[...] doar o fiinţă ce a ajuns la contracţia singurătăţii sale şi la relaţia cu propria sa moarte se plasează pe un teren în care relaţia cu celălalt devine posibilă". Moarte[638]a frânge astfel caracteristica esenţială a subiectului, anume cea de a fi putere, capacitate, voinţă de înstăpânire şi de dominare, egoism ontologic al faptului de a fi în vederea lui însuşi. Nu doar că moartea, prin inasimilabilul ei, suspendă „faptul de a putea", ca o caracteristică esenţială a subiectului, ci suspendă însăşi „putinţa de a putea". Moartea implică aşadar o transfigurare sau o conversie a subiectului uman de la puterea şi activitatea sa naturală, de la stăpânirea sa totalizantă, la o pasivitate deposedată de orice putere. Şi tocmai aici se află rădăcina criticii lui Levinas: moartea nu este suprema putere a Dasein-u*lui asupra s*inelui propriu, ci absenţă a oricărei puteri:

Faptul-de-a-fi-întru-moarte este, în existenţa autentică a lui Heidegger, o luciditate supremă, şi, prin aceasta, o virilitate supremă. [...] Moartea este, pentru

637 E. Levinas, Le temps et l'autre, op.cit., p. 57 [s. n.].

638 Idem, p. 64.

Heidegger, eveniment al libertăţii, în timp ce în *suferinţă, subiectul ne pare să ajungă la limita posibilului. El* se descoperă înlănţuit, debordat într-un fel pasiv.[639]

Iar acest „a ajunge la limita posibilului", acest „a nu mai putea să poată" al subiectului în moarte îi permite lui Levinas să răstoarne sensul definiţiei heideggeriene a faptului-dea-fi-întru-moarte ca posibilitate a imposibilităţii existenţei: pentru Levinas moartea este, dimpotrivă, o imposibilitate a posibilităţii în genere. Această punere în paranteze, această suspendare a puterii sale marchează vulnerabilitatea constitutivă a omului şi îi descoperă o dimensiune mai originară a sinelui său, mascată de activitatea voluntarismului egoist[640], în faţa morţii, subiectul – care se defineşte ca putere, ca putinţă de a fi, de a se înstăpâni totalizant asupra lumii sale pe care o posedă – descoperă ceva asupra căruia nu se mai poate înstăpâni, descoperă însăşi fractura capacităţii sale şi este pus în faţa limitelor puterilor sale[641]; astfel, se naşte o breşă în completa sa dominaţie a preajmei, iar subiectul se descoperă pe sine în absenţa oricărei iniţiative şi a oricărei hotărâri. Subiectul este pradă pasivă în faţa morţii.

Dimpotrivă, pentru Heidegger, faptul-de-a-fi-întru-

---

639 Idem, pp. 57-58 (s.n).

640 Idem, pp: 59-60: „[La mort] marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet. Le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible. La mort n'est jamais maintenant. [...] Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité ni héroïsme par rapport à la mort. Il y a dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce voisinage de la mort [...] ce retournement de l'activité du sujet en passivité. Non point dans l'instant de souffrance où [...] je le saisis encore, où je suis encore sujet de la souffrance, mais dans le pleur et le sanglot, vers lesquelles la souffrance s'invertit; là où la souffrance atteint sa pureté, où il n'y a plus rien entre nous et elle, la suprême responsabilité de cette assomption extrême se tourne en suprême irresponsabilité. C'est cela le sanglot et par là précisément il annonce la mort. Mourir, c'est revenir à cet état d'irresponsabilité, c'est être la secousse enfantine du sanglot."

641 Idem, p: 62: „Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne pouvons plus pouwir; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet."

moarte este act, conştiinţă de sine, voinţă, luciditate şi putere. Moartea se anunţă în angoasă, se atestă prin vocea conştiinţei, forţează *Dasein*-ul către autenticitatea sa hotărâtă şi descoperă orizontul temporal al viitorului originar. Raportându-se la moartea sa, *Dasein*-ul poate deveni pentru prima oară el însuşi; el devine stăpânul lui însuşi şi al propriului destin[642]. Faptul-de-a-fi-întru-moarte pune *Dasein-vi* în raport cu viitorul său, care este un viitor propriu, constituind astfel timpul care „se temporalizează pornind de la viitor”[643].

În schimb, pentru Levinas, moartea aparţine unui viitor marcat de alteritate. Moartea – absenţă a oricărei puteri, a oricărei iniţiative, a oricărei cunoaşteri, imposibilitate a oricărui proiect şi a oricărei stăpâniri – desemnează un viitor absolut inasimilabil de către subiect. Astfel, acest viitor nu este marca propriului şi al

642 SuZ, § 53, p. 264: „însă pre-mergerea, spre deosebire de fiinţa neautentică întru moarte, nu se eschivează în faţa caracterului de nedepăşit al morţii, ci devine liberă pentru a-l accepta. Faptul de a deveni liber, prin pre-mergere, pentru propria moarte, eliberează de pierderea în acele posibilităţi care nu ne dau ghes decât în mod accidental. Şi devenim liberi în aşa fel încât pentru prima oară putem înţelege şi alege în chip autentic între posibilităţile factice care se află dincoace de posibilitatea de nedepăşit. Pre-mergerea deschide existenţei ie- şirea-de-sine-din-existenţă ca posibilitate extremă a existenţei şi zdrobeşte astfel orice încremenire în una sau alta din formele pe care existenţa le atinge. Prin pre-mergere Dasein-ul este ferit să recadă înapoia lui însuşi sau să revină dincoace de putinţa-de-a-fi pe care el a înţeles-o şi, astfel, «să devină prea vârstnic pentru victoriile sale» (Nietzsche)."

643 SuZ, § 65, p. 325: „Pre-mergerea [Vorlaufen] face ca Dasein-ul să fie orientat în chip autentic către viitor [eigentlich zukünftig], în aşa fel încât pre-mergerea însăşi este posibilă doar în măsura în care Dasein-ul, ca unul ce fiinţează, vine mereu şi dintotdeauna către sine, adică în măsura în care el este în genere, în fiinţa sa, orientat către viitor." Idem. p. 327: „Proiectarea de sine care îşi are temeiul în viitor este una către «a-fi-în-vederea-lui-însuşi» şi ea reprezintă un caracter esenţial al exis ten fialititţii. Sensul primordial al acesteia este viitorul." De asemenea, p. 329: „Fenomenul primordial al temporalité ţii originare şi autentice este viitorul." Precum şi p. 331: „Temporalitatea este prin esenţa ei ecstatică. Temporalitatea se temporalizează originar pornind din viitor. Timpul originar este finit".

identicului, ci e urma a ceea ce este absolut diferit. Ca inasimilabil şi masumabil, acest eveniment creează o breşă în identitatea subiectului şi suspendă propriul. Viitorul pe care îl deschide moartea proprie comportă deci marca unei alterităţi. În moarte, spune Levinas, „suntem în raport cu ceva care este absolut diferit, ceva marcat de alteritate. Solitudinea mea nu este confirmată de moarte, ci ruptă, fracturată prin moarte”[644]. Viitorul pe care îl deschide moartea atestă că subiectului uman îi poate surveni un eveniment pe care nu îl mai poate asuma, un eveniment refractar la orice tendinţă de a fi asumat, apropiat, asimilat, totalizat: un asemenea eveniment, deopotrivă de inasimilabil, va fi şi celălalt om. Şi tocmai pasivitatea pe care subiectul o obţine în suferinţă (şi, prin urmare şi în raport cu moartea) este condiţia de posibilitate a survenirii celuilalt şi a raportului cu celălalt.

Astfel, în *Le temps et l'autre*, în dialectica procesului constituirii subiectivităţii în diverse paliere (solitudine – suferinţă – moarte – viitor – celălalt), putem surprinde o primă configurare a raportului dintre moartea proprie şi alteritate: în primă instanţă pornind de la inasimilabilul viitorului morţii, de la caracterul său de *alter*, însă ajungând apoi chiar la înţelegerea morţii ca fenomen prin intermediul căruia accesul la celălalt devine cu putinţă. Moartea proprie pare astfel valorizată pozitiv, însă pentru moment doar din punct de vedere ontologic „alterologic” (în polaritatea identitate-alteritate), fără să îşi obţină o funcţie explicativă etică concretă. Dimensiunea şi semnificaţia etică a acestui fenomen va interveni însă în *Totalitate şi infinit* (1961), unde fenomenologia morţii capătă o altă formulare şi este pusă în alte raporturi cu problema alterităţii. În primul rând, o altă figură a alterităţii îşi face aici intrarea în sintaxa fenomenală a morţii proprii: o alteritate de natură inter-subiectivă, una ostilă, care poartă marca violenţei şi a crimei: este celălalt care mă ameninţă cu moartea: „Noi abordăm moartea ca neant, într-o manieră mai profundă şi într-un anume fel *a*

644 E. Levinas, Le temps et l'autre, op.cit., p. 63.

priori, în pasiunea crimei”[645]. Aşadar tocmai în raportul dintre moarte şi alteritate gândit sub semnul violenţei se va deschide nucleul profund al sensului etic pe care îl va elabora opera de maturitate a lui Emmanuel Levinas.

Însă, ne putem întreba, nu este oare excesiv ca faptul morţii să fie interpretat pornind de la un caz special în care moartea poate surveni, şi anume crima? Oare această postulare a uciderii ca paradigmă în funcţie de care sensul morţii proprii poate fi surprins nu constituie ea o alegere arbitrară, fără nicio legitimare fenomenologică? Fenomenul morţii îşi joacă oare în mod esenţial şansele în intriga ce se naşte între un ucigaş şi victima sa posibilă? Nu se ascunde aici o opţiune de fond a autorului său, mai precis, formularea unui traumatism, o obsesie mai degrabă decât o descriere din perspectiva unei neutralităţi formale, aşa cum e ea specifică fenomenologiei? Oare interpretarea fenomenului morţii prin prisma lui „a fi victimă a unei agresiuni” nu are darul să mascheze sensul integrator al acestui fenomen?

Problema metodologică ce se impune dintru început este aşadar aceea de a obţine autenticul punct de acces la acest fenomen, locul din care interpretarea îşi obţine punctul de pornire, traiectoria şi coordonatele sale fundamentale. Această preocupare metodologică, atent cântărită şi discutată în *Sein und Zeit*[646], nu pare să primească în cadrul reflecţiei levinasiene o importanţă pe măsură. Aceasta, poate, şi datorită faptului că necesitatea unei perspective fenomenologice nu i se impune lui Levinas ca exigenţă esenţială. Căci, chiar dacă discursul levinasian privitor la moarte comportă o serie de atomi explicativi de natură fenomenologică, el nu pare să îşi revendice optica fenomenologică pe întreg parcursul său.

Problema unui punct de pornire se pune oricum. Or, pentru Levinas, reflecţia este şi aici ghidată de acelaşi caracter al necunoscutului şi al misteriosului morţii, care anihilează stăpânirea subiectului. Moartea, spune Levinas

645 E. Levinas, Totalitate şi infinit, p. 205.

646 Mai ales SuZ, § 47.

în 1961, „nu se găseşte în niciun orizont. Ea nu se oferă nici unei cuprinderi”[647]. În raport cu ea, orice putere a mea este suspendată, marcând viitorul său inasimilabil: „moartea mea survine dintr-o clipă asupra căreia, sub nicio formă, nu pot să îmi exercit puterea […] ea se apropie fără a putea să fie asumată”. Lu[648]crurile care îmi dau moartea trimit la o rea-voinţă, iar sub presiunea acestei voinţe maligne şi ameninţătoare „singurătatea morţii” îşi capătă un alt sens.

Răsturnând din nou raportul heideggerian dintre acel *unbezügliche Sein zum Tode* şi solitudine, în acelaşi timp modificând şi propria poziţie ontologizantă din 1947, Levinas spune aici că „singurătatea morţii nu conduce la dispariţia celuilalt, ci se găseşte într-o conştiinţă a ostilităţii”[649]. Moartea survine dintr-o transcendenţă, iar transcendenţa este locul propriu al Altuia[650]. De aceea, în moarte nu sunt singur cu mine însumi, cum arată Heidegger, ci singur în faţa unui altul necunoscut şi ameninţător. Dacă singurătatea ontologică a subiectului era, în *Le temps et l'autre*, fisurată de evenimentul inapropiabil al morţii, în *Totalitate şi infinit*, Levinas pare să definească singurătatea prin presiunea ostilă pe care o poate exercita agresiunea celuilalt. Această ostilitate este pusă aici în raport cu un rău imemorial, cu o violenţă apriorică ce caracterizează umanul în esenţa sa.

Ameninţarea inter-subiectivă devine astfel constitutivă pentru sensul morţii proprii, iar crima şi violenţa trasează intriga unei înţelegeri a morţii ca raport între ucigaş şi ucis. Alteritatea viitorului morţii este astfel dublată de alteritatea unui raport inter-subiectiv ostil, în iminenţa unui eveniment ameninţător. Aşadar, nu doar că moartea proprie este, ca inapropiabilă şi refractară la

---

647 E. Levinas, Totalitate şi infinit, p. 206.

648 Idem, p. 207.

649 Idem, p. 206.

650 Ibidem: „Celălalt, inseparabil de evenimentul însuşi al transcendentei, se situează în regiunea de unde vine moartea, care poate fi

orice comprehensiune, un fapt al alterităţii, dar ea îşi extrage sensul pornind de la faptul ameninţării exercitate de către celălalt, pornind de la pericol, de la violenţă şi crimă. După Levinas, moartea proprie nu trebuie înţeleasă pornind de la sensul fiinţei şi de la desfăşurarea unui proiect ontologic precum o analitică a *Dasein*-ului, ci de la sensul violenţei elementare pe care omul o poate suporta, violenţă care implică o exigenţă primordial etică. Aşadar, a fi muritor nu este în primul rând un fapt-de-a-fi-întru-moarte, ci un fapt de a fi expus violenţei. Iar dacă violenţa este cea care dă sensul morţii, atunci nu angoasa în faţa neantului trebuie pusă în joc. Dimpotrivă, *Stimmung*-ul primordial în faţa morţii este teama de violenţă, frica de a fi ucis.

În faptul-de-a-fi-întru-moarte al fricii [...], eu nu mă găsesc în faţa neantului, ci în faţa a ceea ce este contra mea, ca şi *cum crima, în loc să fie una dintre ocaziile de a muri, nu s-ar separa de esenţa morţii, ca şi cum apropierea morfii ar rămâne una dintre modalităţile raportului cu Celălalt. Vi*olenţa morţii ameninţă ca o tiranie, ca şi cum ar veni de la o voinţă străină.[651]

Paradigma crimei, raportul ancestral dintre Cain şi Abel îşi pune pecetea asupra înţelegerii levinasiene a morţii. Moartea pare să vină de la celălalt, care este Cain atunci când eu nu pot fi decât fratele său, Abel. Moartea mea este răul ca violenţă care se exercită, pornind de la altul, asupra vulnerabilităţii mele, ucigându-mă. Celălalt apare ca ucigaş iar moartea mea viitoare ca homicid: „În moarte sunt expus violenţei absolute, crimei în noapte”[652]. În faţa acestei violenţe, omul nu este doar fapt-de-a-fi-întru-moarte, cum o afirmă Heidegger, ci şi fapt de a fi împotriva morţii[653], opoziţie faţă de moarte, fapt de a fi

651 Ibidem (s. n). Vezi de asemenea, idem, p. 208: „Teama pentru fiinţa mea, relaţia mea cu moartea, nu este aşadar teamă de neant, ci teamă de violenţă (şi astfel ea se prelungeşte în teama de Celălalt, de ceva absolut imprevizibil)."

652 Idem, p. 206.

653 Idem, p 199: „Timpul este tocmai faptul că întreaga existenţă a

întru viaţă.

Aşadar, asocierea morţii proprii cu alteritatea îşi rezervă aici caracterul răului: celălalt este cel care, ca rău, mă ameninţă cu moartea. Totuşi, această valenţă negativă a unui altul ameninţător nu este decât prima faţetă a relaţiei ostile şi ucigaşe: şinele vulnerabil, subiectul ameninţat de o moarte inasimilabilă nu constituie decât un prim aspect al acestei situaţii inter-subiective. Răsturnarea acestui raport ridică alte probleme, privind, de data aceasta, nu mortalitatea mea, d mortalitatea celuilalt. Tocmai aici se deschide nudeul profund etic al problemei levinasiene a morţii, focalizată asupra morţii celuilalt.

Celălalt şi moartea sa. Cum înţelege Levinas să se apropie de fenomenul morţii celuilalt? Cum face el apel la moartea celuilalt om? Nu acceptă el oare primatul heideggerian al faptului-de-a-fi-întru-moarte faţă de evenimentul ontic al decesului? Şi nu concede el oare că moartea celuilalt nu este decât un eveniment care, chiar dacă e „prim" în sensul sesizării şi al experienţei, este totuşi esenţialmente secund şi mediat, în privinţa sa niciun tip de empatie nefiind cu putinţă?

Suntem aşadar angajaţi, odată cu aceste întrebări, în contextul problematic al „stabilirii" unei ierarhii între moartea proprie şi moartea celuilalt. Întrebarea este următoarea: care ipostază a morţii poate livra în cea mai mare măsură sensul primordial, autentic şi îngloba tor al fenomenului morţii, care trebuie să fie paradigma interpretativă fundamentală, care este unghiul esenţial din care trebuie privit acest fenomen, care este ipostaza fenomenală a morţii care generează un sens axial pentru înţelegerea acestui fapt? Oare sensul morţii celorlalţi se obţine pornind de la sensul morţii proprii sau, dimpotrivă, doar pornind de la sensul genuin al morţii celuilalt ceva referitor la moartea (şi la viaţa) proprie ar putea fi cu adevărat înţeles? Aceasta pare a fi disputa dintre Levinas

---

fiinţării muritoare - oferită violenţei - nu este fapt-de-a-fi-întru-moar- te, ci acel «nu încă» este un mod de a fi împotriva morţii, o retragere în faţa morţii în chiar faptul apropierii sale inexorabile".

şi Heidegger, dispută ale cărei coordonate vom încerca în continuare să le stabilim.

Putem sesiza dintru început că cele două răspunsuri pe care le dau Heidegger şi Levinas sunt contrare. Am văzut deja că, pentru Heidegger, moartea primă este moartea proprie, în timp ce moartea celuilalt nu este decât o temă substitutivă (*Ersatzthema*), inaptă să ofere un sens adecvat al morţii proprii. Moartea celorlalţi nu intră în analitica existenţială decât pentru a ilustra posibilitatea sau imposibilitatea de a înţelege moartea proprie. Pentru Levinas însă, nu moartea proprie îşi va revendica statutul de *mort première*, ci moartea celuilalt, ce va deschide un sens radical nou al umanului, marcat de exigenţa etică a lui „să nu ucizi" şi a responsabilităţii ul-Levinas a privit mereu cu neîncredere rolul minor acordat celuilalt în *Sein und Zeit* şi, în consecinţă, firava semnificaţie a morţii celuilalt în ontologia heideggeriană. Primul său reproş vizează faptul că raportul cu celălalt, desemnat prin conceptul de *Mitsein*, este conceput exclusiv în lumina ontologiei, că fiinţarea concretă care este celălalt om e supusă exigenţelor ontologice neutre ale întrebării privitoare la fiinţă, că astfel se constituie o inter-subiectivitate neutră, formală şi impersonală[654], inaptă să ajungă la o autentică descriere a relaţiei frontale şi vii dintre un eu şi un altul. Cu alte cuvinte, Levinas consideră că a subsuma experienţa concretă a celuilalt sub cupola formală a unei structuri existenţiale determină imposibilitatea de a sesiza în mod autentic această experienţă ca atare. Pe de altă parte, Levinas are rezerve chiar faţă de formularea structurilor sub care Heidegger aşază experienţa întâlnirii *Dasein-ului* celorlalţi, *Mitsein* şi *Miteinandersein*, considerând că „[nu] prepoziţia *mit* trebuie să descrie relaţia originară cu celălalt"[655]. În opinia

654 E. Levinas, Totalitate şi infinit, p. 50.

655 E. Levinas, Le temps et l'autre, p. 19: „[L'Jautre, chez Heidegger, apparaît dans la situation essentielle du Miteinandersein - être réciproquement l'un avec l'autre... La préposition mit (avec) décrit ici la relation. C'est ainsi une association de côte à côte, autour de quelque

lui Levinas, lateralitatea pe care o exprimă prepoziţia *mit* constituie o ocultare fatală a celuilalt ca atare, făcând imposibil un raport autentic cu el. Ideea de colectivitate, de preocupare laolaltă în preajma chestiunilor *comune* (practice sau nu) ale lumii ambientale nu reprezintă decât o deturnare din faţa fenomenului saturat al prezenţei frontale concrete a celuilalt.

> À cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi-toi qui la précède. Elle n'est pas une participation à un troisième terme – personne intermédiaire, vérité, dogme, œuvre, profession, intérêt, habitation, repas – c'est-à-dire elle n'est pas une communion. Elle est le face-à-face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation. [...] Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas: il est le faible alors que moi je suis fort [...] Ou bien il est l'étranger, l'ennemi, le puissant. [...] L'espace intersubjective est iniţialement asymetrique.[656]

Dintr-o perspectivă heideggeriană ortodoxă, cel puţin a doua obiecţie a lui Levinas împotriva conceperii alterităţii pornind de la existenţialul *Mitsein* poate fi pusă sub semnul întrebării. Întâi de toate, Levinas pare să acorde un sens nu îndeajuns de formal termenului de *Mitsein*, atribuindu-i o încărcătură concretă, „reală", fapt care este totuşi departe de intenţia heideggeriană. După cum am văzut în prima parte a lucrării noastre, *Mitsein* nu *descrie* un comportament determinat al Dfisem-ului, ci

---

chose, autour d'un terme commun, et, plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité. Ce n'est pas la relation face-à-face [...] Nous espérons montrer, pour notre part, que ce n'est pas la préposition mit qui doit décrire la relation originelle avec l'autre." Cf., de asemenea, E. Levinas, Le temps et l'autre, pp. 88-89: „Le Miteinander- sein demeure lui aussi la collectivité de l'avec, et c'est autour de la «vérité» qu'il se révèle dans sa forme authentique. Il est collectivité autour de quelque chose de commun. [...J la socialité chez Heidegger se retrouve toute entière dans le sujet seul et c'est en terme de solitude que se poursuit l'analyse du Dasein, dans sa forme authentique." Pasaj reluat identic în De l'existence à l'existant, p. 162.

656 E. Levinas, De l'existence à l'existant, p. 162.

este o „schemă transcendentală" a tuturor comportamentelor concrete posibile faţă de „celălalt om", indicele lor formal, fiind condiţia *ontologică* de posibilitate atât a iubirii celuilalt, cât şi a urii faţă de semen, atât a grijii atente pentru celălalt om, cât şi a indiferenţei nepăsătoare faţă de nevoile sale. Sensul lui *mit* (laolaltă-cu) din expresia *Mitsein* nu este, cum pare a crede Levinas, unul esenţial *descriptiv*, ci unul formal-indicativ. *Mitsein* nu indică însă o situaţie paradigmatică a alterităţii, dispusă în sintaxa lui „laolaltă-cu", paradigmă pornind de la care sensul celorlalte ipostaze ale alterităţii ar putea fi deduse. Structura lui *Mitsein*, dublată de existenţialul *Fürsorge* (care indică tipul de *comportament* al Dasem-ului propriu *către Dasein*-ul celorlalţi), este de aceea, în egală măsură, condiţia de posibilitate atât a sacrificiului de sine pentru salvarea celuilalt de la moarte, cât şi a uciderii celuilalt ca mod de a-i pune în pericol faptul său de a fi în lume. Ca *Mitsein* şi *Fürsorge*, pot fi şi tată şi fiu, şi duşman şi prieten. Pe de altă parte, structura lui *Mitsein* este într-adevăr obţinută de Heidegger pornind de la caracteristica preocupării cu ustensilele în lumea ambiantă şi în urma descrierii comportamentului preocupării[657], însă el, ca indicaţie formală, este departe de a-şi reduce sensul la simpla co-laborare cu ceilalţi, la o „colectivitate de camarazi" cum îi place lui Levinas să o spună. *Mitsein* ca structură ontologică comportă atât „moduri deficiente" de concretizare ontică precum indiferenţa[658], cât şi „moduri

---

657 Si/Z, § 26, p. 118: „Din «descrierea» lumii ambiante proxime — de pildă lumea în care îşi face meşteşugarul lucrarea — a rezultat că ceilalţi, cei pentru care este destinată «lucrarea», sunt şi ei «întâlniţi» odată cu ustensilul aflat în lucru.» ibid., p. 120: „D<»scm-ul se înţelege pe sine în primă instanţă şi cel mai adesea pornind de la lumea sa, iar DrtSc»i-ul-iaolaltă al celorlalţi este întâlnit în mod variat pornind de la fiinţarea-la-îndemână intramundană. însă chiar şi atunci când ceilalţi devin, aşa zicând, tematici în Dasein-ul lor, ei nu sunt întîlniţi ca lucruri-persoane simplu-prezente, ci noi îi întîlnim «la lucru», ceea ce înseamnă primordial în faptul-de-a-fi-în-lume care le e propriu."

658 SuZ, § 26, p. 121 „[...] Dasein-u\, în primă instanţă şi cel mai adesea, se menţine în modurile deficiente ale grijii-pentru-celălalt. A fi

pozitive”. Şi, după cum am văzut, între modurile pozitive ale lui *Mitsein*, Heidegger distinge un prim mod precar – aliénant şi substitutiv-dominator[659] – în raport cu celălalt, de un altul autentificator şi devansant. Astfel, după cum o arată câteva pasaje din *Sein und Zeit*, Heidegger lasă loc, în cadrul dinamicii analiticii existenţiale, posibilităţii unui raport autentic cu celălalt, raport care se împlineşte, însă, doar pornind de la autentificarea proprie, în devansarea(*Vorlaufen*) propriului fapt-de-a-fi-întru-moarte, către faptul celuilalt de a fi la rândul său întru moarte: Spre deosebire de aceasta există posibilitatea unei griji-pentru-celălalt care, în loc să se substituie celuilalt, mai degrabă îl *devansează* în putinţa sa de a fi existenţielă, nu pentru a-l elibera de povara „grijii”, ci pentru a i-o restitui ca atare, acum mai întâi, în chip autentic. Această grijă-pentru-celălalt, care are în vedere în chip esenţial grija autentică, adică existenţa celuilalt şi nu un *ce* de care ea se preocupă, îl ajută pe celălalt să devină transparent *în* grija sa şi *liber pentru ea*.[660]

Într-adevăr, autenticitatea unui asemenea raport se fondează în mod esenţial pe autenticitatea *Dasein-ului propriu*, care se asumă în faptul său de a fi întru moarte. Ea nu provine de la eminenţa înălţimii celuilalt. Şi doar odată obţinută autenticitatea *proprie* poate ea lumina şi străluci asupra *Dasein-ului* celorlalţi. Autentificarea se desfăşoară doar pornind de la sine însuşi, pornind de la

în favoarea sau împotriva cuiva, a fi unul fără altul, a trece nepăsători unii pe lângă alţii şi a nu ne interesa nicicum unul de altul - toate acestea sunt moduri posibile ale grijii-pentru-celălalt."

659 SuZ, § 26, p. 122: „Grija-pentru-celălalt are, potrivit modurilor ei pozitive, două posibilităţi extreme. Ea poate să-l elibereze, aşa zicând, pe celălalt de povara «grijii» şi, în preocupare, să se aşeze în locul lui, să i se substituie. Această grijă-pentru-celălalt preia pentru celălalt cele de care el trebuie să se preocupe. El este astfel expulzat de la locul lui, el se retrage, pentru ca ulterior să preia obiectul preocupării ca pe ceva gata pus la dispoziţie sau pentru a se debarasa complet de el. într-o astfel de grijă-pentru-celălalt, celălalt poate deveni dependent şi poate fi dominat, chiar dacă această dominaţie este una discretă, rămânându-i celui dominat ascunsă."

660« SuZ, § 26, p. 122.

mortalitatea identicului, ca alegere de sine însuşi şi decizie. Ea poate deveni efectivă asupra *Dasein-ului* celorlalţi, dar, cu toate acestea, ar putea spune Levinas, ea păstrează marca Aceluiaşi. Doar ceea ce este propriu poate autentifica diferitul şi nu invers. Această autentificare a lui *Mitsein* constă în a face transparent celuilalt mortalitatea ce îi e proprie. A deveni „conştiinţa" celuilalt, înseamnă a-i restitui moartea, şi doar în acest sens poate *Dasein-ul* să aibă un raport autentic cu moartea celuilalt.

În orice caz, aceasta nu înseamnă să îi uşurezi celuilalt povara morţii, să îi sustragi sensul posibilităţii propriei morţi, să îi substitui această sarcină ontologică cu iluziile despovărării, ci, dimpotrivă, să îi faci vizibilă moartea sa ca atare, ca fapt-de-a-fi-întru-moarte inalienabil, cert, indeterminat, şi „desprins de orice relaţie". Aceasta înseamnă că *Dasein-ul* propriu, singur în faţa autenticităţii morţii proprii, nu se va grăbi să fie „cu „celălalt în moartea sa, ci îl va „lăsa" pe acesta să-şi obţină propria singurătate în faţa morţii sale, şi îl va îndrepta către această solitudine.

Faptul că *Dasein-ul* se hotărăşte către el însuşi îl transpune pe acesta, acum pentru prima oară, în *posibilitatea de a-i lăsa pe ceilalţi*, care sunt laolaltă cu el, *„să fie" în putinţa lor de a fi cea mai proprie*, iar pe aceasta o *face*, în acelaşi timp, *să se deschidă prin grija devansatoare şi eliberatoare pentru ceilalţi*. *Dasein*-ul aflat în starea de hotărâre poate să devină „conştiinţa" celorlalţi. Un laolaltă autentic ia naştere numai şi numai din faptul-de-a-fi-sine autentic pe care îl presupune starea de hotărâre şi nicidecum din învoielile echivoce şi resentimentare şi din fraternizările zgomotoase de la nivelul impersonalului „se „sau din aspiraţiile sale de a întreprinde un lucru sau altul[661].

Astfel, nu doar că Heidegger nu reduce sensul lui *Mitsein* la o co-laborare între camarazi, dar chiar încearcă să stabilească un sens esenţial al solidarităţii autentice, ca

661 SuZ, § 60, p. 298 [s. n.].

o contra-mişcare în raport cu „fraternizările zgomotoase” ale lui *das Man* din aria preocupării cotidiene[662][663]. Solitudinea obţinută în faptul-de-a-fi-întru-moarte nu este o „izolare”, ci păstrează o legătură cu ceilalţi, aceasta fiind însă modalizată autentic: odată obţinută autentificarea raportului cu propria moarte, *Dasein-Mi* rezolut se poate deschide din nou către ceilalţi şi, mai ales, către ceilalţi văzuţi în moartea lor, în faptul lor de a fi întru moarte. De aceea Heidegger spune:

> […] moartea, ca posibilitate desprinsă de orice relaţie şi de nedepăşit, nu individualizează decât pentru a face ca Dase*in-ul, ca* fapt-de-a-fi-laolaltă, să a*jungă să* în*ţeleagă putinţa-de-a-*ţi *a celorlalţi…*

Ceea ce pare aşadar să separe net cele două poziţii filosofice este în fond punctul pornind de la care autenticitatea se poate naşte. Pentru Heidegger, şinele autentic poate autentifica raportul cu celălalt şi pe celălalt ca atare. Pentru Levinas, înălţimea infinită a chipului celuilalt – care nu se supune nici unei ontologii – este sursa de drept a sensului şi tot celălalt este cel prin care subiectul poate ajunge la o autenticitate proprie.

Poziţia lui Levinas este însă tocmai aceea că celălalt om, „fiinţarea prin excelenţă”, este un „eveniment” al cărui sens autentic se *sustrage* exigenţelor şi capacităţilor comprehensive pe care le dezvoltă ontologia. Relaţia cu celălalt nu este, în mod primordial, ontologie; chiar dacă ea poate fi clarificată prin intermediul unui structuri ontologice precum *Mitsein*, aşa cum o face Heidegger, această clarificare nu are dreptul să revendice nici primordialitate, nici clarificare exhaustivă a ceea ce se arată în acest fenomen. Dimpotrivă, această optică barează

---

662 SuZ, § 26, p. 122: „Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul al celor care sunt prinşi în aceeaşi treabă se hrăneşte adesea doar din neîncredere. Invers, angajamentul comun pentru aceeaşi cauză este determinat de felul în care fiecare, de fiecare dată, şi-a asumat Dasein-ul propriu. Abia această solidaritate autentică face cu putinţă adevărata supunere la obiect care îl eliberează pe celălalt în libertatea sa pentru el însuşi."

663« SuZ, § 53, p. 264 (s.n).

accesul la celălalt ca atare, îl reduce pe celălalt la cunoscut, ştiut şi asimilat, periclitându-i şi violentându-i alteritatea sa esenţială.

Relaţia cu altul nu este ontologică. Această legătură cu celălalt, care *nu se reduce la reprezentarea celuilalt*, ci la invocarea lui, în care *invocarea lui nu este precedată de nicio comprehensiune*, o numim religie. Esenţa discursului este rugăciune. Ceea ce distinge gândirea care vizează un obiect de legătura cu o persoană este că în aceasta din urmă *se articulează un vocativ*: ceea ce este numit este, în acelaşi timp, apelat.[664]

Celălalt în sens ontologic *este* doar ceea ce (sau atât cât) îi este permis să se arate în înseşi limitele comprehensiunii (ontologice). Astfel, Levinas pune problema unui mod al lui „a avea sens" care nu se epuizează în cadrele comprehensiunii şi a unei arătări de sine, care nu se reduce la vedere şi la cunoaştere, depăşind astfel limitele fenomenologiei. Căci prin cunoaştere, discursul ontologic practică sistematic o reducere şi o supunere a particularului la condiţiile universale ale comprehensiunii[665]. Excesul generalului asupra particularului, „catholita" cum ar fi spus Noica, constituie astfel, ca formă de violenţă, maladia fundamentală a ontologismului tradiţional, din care nici ontologia heideggeriană nu reuşeşte să se sustragă. Însă dacă „celălalt" nu se supune criteriilor, cerinţelor şi capacităţilor comprehensiunii ontologice, dacă el nu se lasă remis universalului fără a i se face violenţă, dacă ceea ce el oferă *depăşeşte* ceea ce cunoaşterea sau înţelegerea poate primi

— Devenind astfel un „fenomen saturat" prin

---

664 E. Levinas, „Este fundamentală ontologia?", în între noi, op.cit., p. 16. (s.n., trad. part. mod.).

665 Cf. Jean Grebch, „Ethique et ontologie. Quelques considérations «hypocrites»", în Jean Greisch et Jacques Rolland (sous la dir. de), Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août - 2 septembre 1986, Paris, Cerf, 1993, pp. 15-45. Aici, p. 21.

excelenţă – atunci alta trebuie să fie perspectiva prin care el intră în discursul filosofiei. „Fenomenul" celuilalt om este, aşadar, tocmai pragul prin care sunt puse în lumină *limitele* şi insuficienţele comprehensiunii ontologice.

Raportul nostru cu el [n.n. cu celălalt] constă în mod cert în a vrea să-l înţelegem, dar acest raport *depăşeşte comprehensiunea*. Şi asta nu deoarece cunoaşterea celuilalt cere, în afară de curiozitate, şi simpatie sau dragoste, moduri distincte de contemplarea impasibilă. Ci pentru că, în raportul nostru cu altul, acesta *nu ne afectează pornind de la un concept*[666]

În grilele ontologiei, celălalt om intervine doar în măsura în care el se lasă cunoscut, iar prin cunoaştere ceea ce el este intră, în mod finit, sub autoritatea puterilor mele cunoscătoare. Ceea ce în el este infinit şi necunoscut, ireductibil la capacitatea mea, la „putinţa mea de a putea asupra lui" este redus, anihilat şi interzis de sintaxa înglobatoare şi totalizantă a cunoaşterii ontologice. De aceea, Levinas scrie:

E vorba înainte de toate de a găsi *locul din care omul înce*tează *să ne mai intereseze pornind de la orizontul fiinţei*, adică de la *a se oferi puterilor noastre*. Fiinţarea ca atare (şi nu ca încarnare a fiinţei universale) nu poate fi decât într-o relaţie în care o invocăm. Fiinţarea este omul şi este pe atât de aproape pe cât este omul de accesibil. Ca un chip.[667]

Dacă depăşirea fiinţării în direcţia sensului fiinţei (aşa cum o operează Heidegger) are darul de a institui o dominare a neutrului şi a impersonalului fiinţei[668], tocmai împotriva acestei neutralităţi şi a acestui impersonal tentează Levinas o „depăşire a fiinţei" în direcţia fiinţării umane. „Oribilei neutralităţi a fiinţei", deşertului

---

666 E. Levinas, „Este fundamentală ontologia?", în între noi, op.cit., p.14 (sn., traducere parţial modificată).

667 Idem, p. 17. (s.n., traducere parţial modificată).

668 Cf. de asemenea, Jean-Luc Marion, „Note sur l'indifférence ontologique", în Jean Greisch et Jacques Rolland (sous la dir. de), Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première, op.cit..

impersonal al lui a fi, trebuie să i se opună o de-neutralizare şi o personalizare în fiinţarea concretă numită „celălalt om", care îşi capătă concreteţea absolută în chipul său, din care izvorăşte în mod originar sensul. Căci chipul celuilalt – şi nu fiinţa – constituie, pentru Levinas, sursa cea mai originară a sensului.

De aici decurge dispunerea într-o sintaxă nouă, cea etică, aptă de a suspenda, sau măcar de a neutraliza, principiul director al comprehensiunii ontologice: puterea. Ontologie şi etică, fiinţă sau celălalt, acestea îşi dispută teritoriul pornind de la *ceea ce una prilejuieşte* şi *cealaltă contestă*: asimilarea, posesia, voinţa de putere, înstăpânirea, violenţa[669]. Cazul limită al acestei exercitări a puterii este moartea celuilalt, ca ucidere a lui, prin violenţă. „Caz limită" înseamnă aici nu în primul rând „acel ceva la care se ajunge într-un final", ci ceea ce este conţinut *in nuce* în mod esenţial.

Celălalt este singura fiinţare pentru care negarea nu se poate anunţa decât totală: un omor. Celălalt este singura fiinţă pe care pot dori să o ucid. [...] în chiar momentul în care puterea mea de a ucide se realizează, celălalt mi-a scăpat. Ucigându-l pot, desigur, să a*ting un* scop, pot omorî aşa cum vânez sau dobor arbori sau animale – dar asta atunci când îl sesizez pe celălalt în deschiderea fiinţei în general, ca element al lumii în care mă aflu, [când] l-am zărit la o*rizont. Nu* l-am privit în faţă, nu i-am întâlnit chipul. Tentaţia negării totale, care măsoară infinitul acestei tentative şi imposibilitatea ei – e prezenţa chipului. A fi în relaţie cu celălalt faţă în faţă – înseamnă a nu putea ucide.[670]

---

669 E. Levinas, „Este fundamentală ontologia?", p. 17: „Comprehensiunea, raportându-se la fiinţare în deschiderea fiinţei, îi găseşte o semnificaţie pornind de la fiinţă. în acest sens, ea nu o invocă, ci doar o numeşte. Şi astfel se produce din partea ei o violenţă şi o negare. Negare parţială care e violenţă. Iar această parţialitate se descrie prin faptul că fiinţarea, fără să dispară, se găseşte în puterea mea. Negarea parţială care e violenţa neagă independenţa fiinţării: el este al meu."

670 E. Levinas, „Este fundamentală ontologia?", p.18: traducere parţial

Aşadar fiinţarea care este „celălalt om” are un dublu privilegiu: pe de o parte, prin însuşi modul său de a fi (aşadar strict fenomenologic), este singura fiinţare care contestă capacitatea ontologiei (dar şi a fenomenologiei) de a-l capta în grilele sale de sens, punând astfel în lumină limitele demersului ontologic ca atare; pe de altă parte, „celălalt om” este singura fiinţare „întâlnită în lume”[671] pe care pot să o ucid, singura fiinţare în raport cu care „putinţa mea de a putea asupra ei” poate atinge pragul ultim al anihilării, şi, în acelaşi timp, singura fiinţare care îmi suspendă radical însăşi putinţa mea de a putea asupra sa, interzicându-mi însăşi această putere, prin expresia chipului său care spune: să nu ucizi!

Raportul dintre ontologie şi etică, dintre problema fiinţei şi problema celuilalt, dintre comprehensiune şi responsabilitate, dintre *Dasein* şi *le visage d’autrui*, în sfârşit, raportul dintre Heidegger şi Levinas este, astfel, mediat de problema morţii în ipostaza sa radicală de violenţă şi crimă. Pornind de la nucleul acestei probleme, decurge necesitatea depăşirii diferenţei ontologice dintre fiinţă şi fiinţare în direcţia sensului pe care îl instituie eticul, răsturnarea raportului ierarhic dintre ontologie şi etică, sesizarea faptului că sensul umanului se joacă primordial în ecuaţia inter-subiectivă şi nu în sintaxa înţelegerii solipsiste (şi depersonalizate) a neutrului fiinţei. Filosofia primă nu este deci ontologia, ci etica. Sensul fundamental al omului nu e dat de înţelegerea fiinţei, ci de întâmpinarea concretă a aproapelui. Vorbirea nu e primordial Xoyoc àTTO<t>ai/TIKÔ<;, ci adresare către celălalt, interpelare, apel, rugăminte, cerere. Raportul cu celălalt nu e primordial *Mitsein* în sensul preocupării-laolaltă, în lateralitatea exprimată de prepoziţia *mit*, ci

---

modificată.

671 Caracterul mundan al celuilalt rămâne în cele din urmă problematic în scrierile levinasiene: dacă lumea este orizontul în care subiectul se înstăpâneşte prin puterile sale, chipul celălalt, ca transcendentă, este trans-mundan, el vine de dincolo de lume, din înălţimea şi altitudinea sa dominatoare.

raport frontal *face-à-face* şi responsabilitate faţă de semen. Omul nu este doar *Dasein* mereu în vederea lui însuşi (decât ca egoism ontologic al ipostasului), ci subiect în mod esenţial etic aflat în vederea deschiderii către celălalt. De aceea Levinas îşi afirmă „convingerea că *această părăsire* [a ontologismului, a neutrului, a supremaţiei comprehensiunii fiinţei, n.n.] *nu poate fi una către o filosofie pe care am putea-o numi preheideggeriană*”[672]. Prin urmare, contestarea acelor teze prin care Heidegger a fixat reperele fundamentale ale unei etape istorice a reflecţiei filosofice – problema fiinţei, subiectivitatea concepută ca *Dasein*, critica relaţiei dintre subiect şi obiect, critica antropocentrismului, accentul pus asupra propriului – nu implică neapărat un „regres” către un stadiu preheideggerian al filosofiei. În tentativa de a „depăşi” acest stadiu istoric al reflecţiei filosofice, Levinas pune în lumină, printr-o discuţie asupra structurii ontologice a umanului, structura sa etică mai fundamentală, care devine ireductibilă la ontologie. Şi doar în acest sens tentativa de a răsturna ierarhia dintre ontologie şi etică poate deveni inteligibilă.

Preeminenţa celuilalt se va traduce astfel şi în ceea ce priveşte faptul morţii şi sensul ierarhic în care sunt dispuse ipostazele sale fenomenale: „la mort de l’autre, c’est la la mort première”[673]. Acest primat nu îşi stabileşte sensul pornind de la criteriile inteligibilităţii totalităţii ontologice – ca în cazul morţii Dasem-ului – ci se revendică de la „o altă sursă a sensului”[674] decât identitatea Aceluiaşi. Evenimentul morţii celuilalt – „dispariţie a mişcărilor sale expresive”, „chip care devine mască”, o

672 E. Levinas, De l'existence à l'existant, op.cit., p. 19: „Dacă dintru început reflecţiile noastre se inspiră într-o mare măsură din filozofia lui Martin Heidegger [...] ele sunt comandate de o nevoie profundă de a părăsi climatul acestei filozofii şi de convingerea că această părăsire nu poate fi una către o filozofie pe care am putca-o numi pre-heideggeriană" [s. n.].

673 E. Levinas, La mort et le temps, op.cit., p. 54.

674 Idem, p. 22.

„plecare fără răspuns”, o „imobilizare”[675] – suscită în subiect o afectivitate radicală (o afectivitate fără intenţionalitate[676], emoţie ce nu se întemeiază în angoasă[677]) şi îl pune în discuţie într-un mod esenţial, ca responsabil şi culpabil pentru moartea celuilalt.

Moartea celuilalt ce moare mă afectează în identitatea mea însăşi de eu responsabil […]. Relaţia mea cu moartea sa constă tocmai în această afectare a mea de către moartea celuilalt. În relaţia mea, ea este diferenţa mea în raport cu cineva care nu mai răspunde, deja o culpabilitate – o culpabilitate de supravieţuitor.[678]

Scopul lui Levinas nu este totuşi în primul rând acela de a întreprinde o analiză a facticităţii morţii celuilalt, ca eveniment ce survine la un moment dat. Punctul său de interes nu este nici apariţia trupului mort, cu chip împietrit şi desfigurat, şi nici câmpul fenomenal deschis în mod factic de această moarte. Însă cum poate fi abordată moartea celuilalt, dacă nu doar în ipostaza sa de eveniment, ca fapt de a fi la sfârşit? Spunând că „moartea cuiva […] nu este o facticitate empirică”, Le[679]vinas pare să păstreze într-o anumită măsură o orientare similară cu cea heideggeriană, cea care propune mutarea centrului de interes de la sensul decesului ca eveniment concret la sensul mortalităţii ca atare, la faptul de a fi muritor. Pentru că „înaintea” morţii fenomenale a celuilalt se oferă prezenţa mortalităţii sale esenţiale, care se fenomenalizează ca nuditate a chipului, ca vulnerabilitate şi expunere la violenţă.

Însă mortalitatea celuilalt nu va fi interogată într-un sens ontologic, ci într-unul etic. Înaintea lui *Zu Ende sein* al celuilalt ca *factum*, eu trebuie să fac faţă mortalităţii celuilalt, faptului său de a fi întru moarte, iar acesta în

675 Idem, p. 17.
676 Idem, p. 26.
677 Idem, p. 28.
678 Idem, p. 21.
679 Ibidem.

sensul culpabilităţii şi al responsabilităţii. Acest fapt al său de a fi întru moarte se manifestă în chipul său, care nu e defel suma trăsăturilor empirice ale feţei sale. De aceea Levinas se întreabă: „neantul morţii nu este oare însăşi nuditatea chipului aproapelui?”[680] Chipul său îmi oferă spre înţelegere mortalitatea sa ca fapt de a fi expus la violenţă. Iar cel care poate exercita această violenţă sunt eu: „Celălalt este singura fiinţă pe care *pot să vreau să o ucid*”. Moartea celuilalt îmi aparţine în acest sens mie însumi, iar eu sunt Cain atunci când celălalt este fratele meu, Abel. Ego-ul este astfel remis culpabilităţii sale de subiect care poate ucide. Ca expus la homicid şi la violenţă, chipul afirmă *logos*-ul primordial „să nu ucizi”[681]. Paradoxul chipului constă în faptul că el contestă toate puterile mele şi chiar putinţa de a putea asupra lui, fiind în acelaşi timp singura fiinţare expusă capacităţii mele de a ucide[682]. Slăbiciune şi expunere în faţa morţii, dar şi înălţime imperativă şi comandament, aceasta caracterizează chipul, aceasta „fiinţare” paradoxală, din lume şi totodată din afara lumii, dominată şi totodată dominatoare. Chiar dacă eu nu sunt în mod factic ucigaşul, mortalitatea celuilalt mă desemnează drept complice la moartea sa, culpabil de a supravieţui morţii sale, acuzat de a-l lăsa pe celălalt singur în moartea sa. Faptul primordial de a fi dator şi vinovat nu este, ca la Heidegger, acel *Schuldigsein* pe care apelul conştiinţei îl dă spre a fi auzit, culpă faţă de sine însuşi[683]. Prima culpabilitate este aceea de a-l abandona pe celălalt morţii sale şi ea izvorăşte din

---

680« Idem, p. 133.

681 Ibidem: „«Tu ne commettras pas de meurtre» est la nudité du

682 E. Levinas, Totalitate şi infinit, op.cit., p. 171: „Nu pot să vreau să ucid decât o fiinţare absolut independentă, care depăşeşte în mod infinit puterile mele şi care, prin aceasta, nu se opune acestora, ci paralizează puterea însăşi de a putea. Celălalt este singura fiinţă pe care pot să vreau să o ucid". Totalitate şi infinit, pp. 172-173: „Chipul se refuză posesiei, puterilor mele. Expresia pe care chipul o introduce în lume nu contestă slăbiciunea puterilor mele, cu puterea mea de a putea".

683 SnZ, § 58.

apelul pe care celălalt mi-l adresează. Angoasei în faţa neantului morţii proprii, Levinas nu îi mai opune frica de violenţă pe care o pot suporta, ci teama în faţa capacităţii mele de a-l ucide, în faţa puterii mele de a-l violenta pe celălalt: „teama pentru tot ceea ce faptul meu de a fi poate violenta şi ucide. Teama de a ocupa în Da-ul *Dasein*-ului meu locul cuiva”[684].

Moartea celuilalt, într-o manieră mult mai penetrantă decât moartea proprie, pune sub semnul întrebării subiectivitatea mea, făcând manifeste, prin interdicţia „să nu ucizi”, limitele subiectului şi ale puterilor sale, instituind astfel o fractură a totalităţii şi a totalizării. Dislocarea şi descentrarea subiectului începe cu absenţa oricărei puteri în faţa morţii proprii. Însă moartea celuilalt împlineşte această descentrare, suspendând într-o manieră şi mai radicală puterile mele. Alteritatea este cea care dă sensul fundamental al morţii, iar moartea primordială este mortalitatea celuilalt, vulnerabilitatea chipului său.

[…] ca şi cum moartea invizibilă căreia îi face faţă chipul celuilalt ar fi „treaba mea”, ca şi cum moartea sa mă preocupă, mă priveşte înainte de a mă confrunta eu cu ea, înainte ca faptul morţii să mă desfigureze pe mine însumi, să-mi sustragă chipul. Moartea celuilalt om mă pune în cauză, ca şi cum eu aş deveni complice, prin eventuala mea indiferenţă, faţă de această moarte invizibilă la care el se expune; şi ca şi cum, înainte de a fi destinat eu însumi morţii, trebuie să răspund de această moarte a celuilalt, şi trebuie să nu îl las pe celălalt singur în singurătatea sa muritoare. Tocmai în acest apel al chipului la responsabilitatea mea, în această punere sub semnul întrebării, celălalt devine aproapele.[685]

Faptul de a fi muritor remite subiectul către esenţa sa ultimă: responsabilitatea. În consecinţă, apelul pe care moartea celuilalt îl adresează prin chipul său

---

684 E. Levinas, „De l'un à l'autre, transcendance et temps", dans Archiv io di Filosofia, 1983, aici în Emmanuel Levinas, Cahier de L'Herne, p. 40.

685 Idem, p. 41.

individualizează subiectul, iar aceasta în modalitatea radicală a responsabilităţii. Individualizarea (*Vereinzelung*) nu se instaurează, ca în cazul lui Heidegger, în faţa morţii proprii, în faţa apelului vocii conştiinţei, d este individualizare prin chipul celuilalt, individualizare etică prin moartea celuilalt, anterioară individualizării ontologice prin moartea proprie. Înaintea apelului conştiinţei stă apelul la responsabilitate.

Această modalitate de a mă reclama, de a mă pune în cauză şi de a apela la mine, la responsabilitatea mea pentru moartea celuilalt este atât de ireductibilă încât pornind de la ea trebuie înţeles sensul morţii. Moartea capătă sens în concretitudinea a ceea ce pentru mine este imposibilul abandon al celuilalt în singurătatea sa, interzicerea acestui abandon ce îmi este adresată. Sensul ei [al morţii] începe în „inter-uman". Moartea semnifică în mod primordial proximitatea însăşi a celuilalt om.[686]

Astfel, ceea ce putem numi autenticitate la Levinas izvorăşte nu din hotărârea de sine a Dasem-ului în faţa propriei morţi, ci din efectivitatea chipului muritor al celuilalt. Mortalitatea chipului celuilalt distruge circularitatea solipsistă a faptului de a fi în vederea lui însuşi al Dasem-ului şi destituie centralitatea pe care el o are mereu în mijlocul lumii sale. După Levinas, înălţimea celuilalt este cea care autentifică propriul şi identicul, devenind astfel pentru prima oară el însuşi, adică responsabil. Propriul nu se obţine decât pornind de la celălalt, prin intermediul celuilalt. Mortalitatea celuilalt, aşadar, reclamă şi solicită subiectul. A-l lăsa singur pe celălalt în moartea sa, ceea ce în fond pare să spună textul heideggerian, reprezintă pentru Levinas nu indiciul autenticităţii, ci culpabilitatea cea mai profundă. Esenţa ultimă a omului, afirmă Levinas, nu este ontologia, nici înţelegerea fiinţei, ci responsabilitatea radicală, ce-şi rezervă situaţia limită a faptului de a muri pentru celălalt, într-o etică a sacrificiului[687].

686 E. Levinas, „De l'un à l'autre, transcendance et temps", op.cit. P-4L

687 Vezi conferinţa tardivă a lui Levinas din 1987, intitulată „Mourir

În finalul acestor succesive divergenţe, putem puncta o similaritate formală ce caracterizează totuşi aceste întreprinderi filosofice atât de disjuncte în materia lor. Cele două perspective, cea a lui Heidegger şi cea a lui Levinas, perpetuează, în maniere diferite, situaţia paradigmatică a dinamicii stratificate dintre o fiinţă coruptă şi o fiinţă purificată şi restaurată. Tranziţia între aceste două stări constitutive ale „omului, subiectului, *Dascin*-ul*u*. *i* „este făcută posibilă de către o experienţă radicală, ce frânge starea coruptă şi o remite către autenticitatea sa posibilă. Această tranziţie se petrece prin intermediul unor experienţe care trimit în mod direct la moarte, anticipând-o. Experienţa anticipatoare a morţii este pentru Levinas suferinţa, frica de violenţă, dar şi teama că eu pot ucide; starea coruptă este egoismul ego-ului; starea restaurată este faptul de a fi pentru altul şi responsabilitatea în acel faţă către faţă etic. Aici, categoria de Altul (*heteron*) îşi joacă rolul său principal. Dimpotrivă, pentru Heidegger identicul şi propriul este pus în lumină prin fenomenul morţii. Experienţa anticipatoare a morţii este angoasa în premergere. Starea coruptă este cotidianitatea medie dominată de *das Man*. Starea restaurată este *Dasein*-ul rezolut, complet apropiat. Ajungem deci să remarcăm aceeaşi schemă, deşi ea comportă materii atât de distincte, orientări atât de diferite şi intenţii chiar contradictorii. Opoziţia dintre ontologic la Heidegger şi etic la Levinas nu ajunge să surmonteze această schemă imemorială.

CAPITOLUL 6
HEIDEGGER ŞI DERRIDA

Ultima etapă pe care o vom urmări în istoria problemei fenomenologice a morţii vizează opera lui Jacques Derrida. Vom vedea că poziţia lui Derrida faţă de

---

pour.în Heidegger. Question ouvertes, Osiris, Paris, 1988, pp. 255-264. Vezi şi La mort et le temps, p. 50: „Dans ce sens, le sacrifice pour autrui créerait avec la mort d'autrui un autre rapport: responsabilité qui serait peut-être le pourquoi l'on peut mourir. Dans la culpabilité de survivant, la mort de l'autre est mon affaire. Ma mort est ma part dans la mort d'autrui et dans ma mort je meurs cette mort qui est ma faute".

problema morţii este destul de greu de circumscris, ea situându-se atât în posteritatea lui Heidegger cât şi în cea a lui Levinas, în intervalul problematic dintre aceste două poziţii filosofice şi în descendenţa aporiilor pe care ele le-au lăsat în urmă, dar integrând şi o diversitate de alte poziţii extra-fenomenologice privitoare la faptul morţii: psihanalitice, antropologice, istorice, politice etc.

Poziţia lui Derrida – sau apoziţia sa, ca subminare a oricărei poziţii determinate – se află într-adevăr, după cum ne şi putem aştepta, la limita fenomenologiei. Deja cu opera lui Levinas am avut de-a face cu o fenomenologie „heterodoxă", cu o filosofare fenomenologică situată totodată la marginea fenomenologiei, asumând o poziţie teoretică ce provoacă, în mod profund, fundamentele gândirii fenomenologice. Căci, chiar dacă filosofia lui Levinas este de o certă inspiraţie fenomenologică, este incontestabil că demersul său filosofic depăşeşte graniţele fenomenologiei, în aşa fel încât plasarea lui Levinas în cadrul acestei orientări filosofice devine în cele din urmă problematică.

Nu sunt puţini cercetătorii care au afirmat că deja odată cu Levinas se produce o flagrantă îndepărtare de la fundamentele fenomenologiei şi o alienare radicală a fenomenologiei înseşi, dintr-o *egologie* transcendentală (Husserl) sau ontologică (Heidegger), într-o *alterologie* în care şinele propriu este constituit – din afară – de către celălalt, de la care îşi capătă sensul. Această turnură „alterologică"[688] este dublată, adaugă alţi critici, de o turnură „teologică", prin care fenomenologia – prin Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien sau Jean-Yves Lacoste – se îndepărtează de premisa sa fundamentală, anume aceea că singura sursă validă de sens este „ceea ce se arată". Or, turnura teologică a fenomenologiei franceze îşi asumă curajul şi

688 Cf. provocatorul articol semnat de Stéphane Desroys du Roure şi Claudio Majolino, „Autrui ou comment s'en débarasser. Prolégomènes à toute altérologie future qui voudra se présenter comme phénoménologie", în Alter no. 11/2003, pp. 327-353.

riscul de a vorbi de o fenomenologie a invizibilului, a inaparentului, în marginea unor probleme de sorginte prefilozofică, religioasă şi teologică, atât iudaică (în cazul lui Levinas) cât şi creştină (în cazul lui Henry, Marion, Chrétien sau Lacoste), în ochii apărătorilor ortodoxiei fenomenologice, aceste opţiuni teoretice reprezintă o profundă „erezie", un import extra-fenomenologic în câmpul pur al fenomenologiei, care trebuie să asume din principiu un indiscutabil „ateism metodologic"[689]. Nu este întâmplător însă că apărătorii acestui punct de vedere propun de fapt o revenire la fundamentele fenomenologiei husserliene, considerat ca singur proiect fenomenologic valid, un proiect ce trebuie continuat, în sarcina infinită a cercetării fenomenologice a câmpurilor de experienţă[690].

Însă dacă această perspectivă „ortodoxă" este dusă până la capăt, atunci până şi poziţia unui Heidegger poate

689 Dominique Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Editions de l'Éclat, 1991.

690 Proiectul fenomenologic husserlian poate fi caracterizat, în viziunea sa fundamentală, ca un „demers total". Husserl înţelegea sarcina fenomenologiei ca pe o clarificare descriptivă, bine orientată metodologic, a integralităţii ariilor, palierelor şi structurilor experienţei, dar şi a actelor psihice ce corespund acestora, surprinzând astfel constituirea lor transcendentală. Cadrul general integrator al acestei experienţe fiind trasat, harta completă fiind jalonată, demersurile ulterioare, regionale şi aplicate, revin celor care ar urma să „lucreze" întru clarificarea cutărui sau cutărui aspect, care şi-ar păstra un loc determinat în perspectiva înglobatoare iniţială, arhitectonic alcătuită, metodologic predeterminată. Sarcina cercetării este desigur infinită, însă cadrul ei
total este dintru început fixat. Se ştie, de exemplu, că Husserl a crezut o vreme că Heidegger a ales ca din această hartă să defrişeze un anumit fragment, anume fenomenologia „vieţii religioase", şi nu mică i-a fost surpriza când a realizat că intenţiile discipolului său favorit erau departe de a se focaliza asupra unei sub-clase a experienţei şi că acesta a schimbat cadrul însuşi al discuţiei ca atare. La rândul său, Heidegger, cel puţin în Sein und Zeit, a păstrat aceeaşi perspectivă totală: chiar dacă nu constituie o ontologie completă a fiinţei umane, analitica Dflse/n-ului trasează cadrul integrator în care diverse alte aspecte ale existenţei umane ar putea fi clarificate pornind de la fundamentele sale ontologice, către o antropologie concretă desfăşurată în lumina analiticii şi în conformitate cu firul ei călăuzitor.

fi calificată deopotrivă drept „eretică”, fiind ea însăşi o îndepărtare – poate cea mai radicală – de poziţia fondatorului fenomenologiei. Astfel, în condiţiile în care se pune problema unei unificări istorice a fenomenologiei şi se încearcă o reconstrucţie integrală a hărţii dezvoltării sale ramificate, o astfel de fenomenologie „ortodoxă” riscă să excludă aproape întreaga istorie post-husserliană a fenomenologiei (cu excepţia, poate, a câtorva discipoli husserlieni mai „fideli”, precum Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty, Dorion Cairns, Jan Patoöka sau Aaron Gurvitsch etc.). Dar dacă vrem să înţelegem fenomenologia într-un sens mai larg şi mai elastic, atunci putem căuta coerenţa acestei tradiţii în diversitatea punctelor de vedere propuse de-a lungul istoriei sale. Altfel, întrebarea ar fi într-adevăr foarte dificilă: ce înseamnă să practici încă modul de gândire fenomenologic, după ce fenomenologia a suferit atât de multe transformări şi modificări de perspectivă încât nu ar fi exagerat să se afirme că tehnica sa lăuntrică şi motorul său intim au fost de fapt un instinct al infidelităţii, o vocaţie a paricidului, o voinţă constantă de a nega şi a „depăşi”, în fiecare dintre momentele sale distincte, stadiile reflexive precedente? Ce înseamnă să te situezi într-un câmp teoretic şi tematic care a ajuns să fie caracterizat de o diversitate ameţitoare şi de o multiplicitate cu neputinţă de cuprins? Ce înseamnă să ai un comerţ adecvat – dincolo de propria preocupare concretă – cu integralitatea esenţială a disciplinei din care fad parte? Există oare o astfel de integralitate esenţială? De unde ar putea ea să devină tematizată? Cum poţi face deci fenomenologie astăzi, fără a te lăsa înghiţit de cutare sau cutare titulatură, catalogare, grilă mentală sau jargon conceptual, fără să fii aşadar „husserlian” sau „heideggerian”, „sartrian” sau „merleau-pontyan”, „derridian” sau „levinasian”, „henryan” sau „gadamerian” etc., acestea toate fiind, se înţelege, îndeajuns de ireconciliabile pentru a sta sub o aceeaşi umbrelă conceptuală sau la o aceeaşi masă de dis-Aceste probleme metodologice nu sunt străine de obiectul lucrării noastre,

în măsura în care întrebarea care ne-a ghidat în această parte a lucrării noastre a fost aceea a unei *istorii a problematizării fenomenologice a morţii* care – aceasta este argumentul nostru – ar avea în centru, ca punct generator, tocmai analitica morţii din *Sein und Zeit*. Am văzut, de exemplu, că atât Sartre cât şi Levinas şi-au configurat poziţiile lor privind fenomenul morţii printr-o acută confruntare cu Heidegger. Vom vedea, în cele ce urmează, că şi Jacques Derrida va ataca această problemă, tot într-o discuţie prelungită cu analitica existenţială a morţii din *Sein und Zeit*. În lumina consideraţiilor de mai sus, putem spune că, dacă luăm termenul de fenomenologie într-un sens mai elastic, şi opera lui Jacques Derrida poate fi considerată un moment aparte în istoria fenomenologiei[691]. Desigur, un moment heterodox, provocator, insolent, rebel, greu integrabil.

În anii ’50, dar şi la începutul anilor ’60, Derrida debutează prin a fi un excelent traducător şi comentator al lui Husserl[692], cu o focalizare specială asupra problemei semnului în fenomenologia husserliană[693]. La sfârşitul anilor ’60 şi începutul anilor ’70, meditaţia sa de inspiraţie fenomenologică se va centra asupra problematicii limbajului (discutând cu precădere raporturile dintre semn, sens, semnificaţie, scriitură), fondând astfel curentul, Reconstrucţiei” ce se va impune pe scena filosofiei continentale[694]. De-a lungul anilor ’70 şi 80,

---

691 Vezi pentru aceasta numărul 10/1992 din revista Alter: Derrida et la phénoménologie.

692 Lucrarea de DEA a lui Derrida, scrisă în anii 1953-54 a fost publicată ca: Jacques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, P.U.F., Epiméthée, 1990. Derrida se afirmă apoi ca traducător al lui Husserl: cf. Edmund Husserl, L'origine de la géométrie, traduction et introduction par Jacques Derrida, P.U.F., Epiméthée, 1962.

693 Cf. Jacques Derrida, La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, P.U.F., Epiméthée, 1967.

694 Jacques Derrida, L'écriture et la différence. Seuil, 1967; De la grant- matologie, Minuit, 1967 ; La dissémination, Seuil, 1972.

Derrida va pune la lucru (într-o manieră hermeneutică adeseori ludică) tehnica textualistă a deconstrucţiei şi va dezvolta deopotrivă o critică a „metafizicii prezenţei", în descendenţa tematizării heideggeriene a „constituţiei onto-teologice a metafizicii". În anii '90 reflecţia lui Derrida va întâlni problematica ospitalităţii, a sacrificiului şi a morţii.

Astfel, Derrida poate constitui o ultimă etapă în investigaţia noastră, el reflectând atât asupra problematicii heideggeriene a morţii, cât şi asupra provocării levinasiene la adresa acestei perspective. Derrida se va dovedi de altfel un excelent interpret atât al filosofiei heideggeriene[695], cât şi al celei levinasiene[696]. Situându-se între Heidegger şi Levinas, dar şi dincolo de poziţiile disjuncte ale acestora, Derrida nu va formula totuşi o „fenomenologie a morţii", în sensul deplin al cuvântului. El nu va prezenta o descriere concretă a acestui fenomen şi nici nu va construi o explicaţie teoretică referitoare la acest fapt. Dimpotrivă, el va căuta să identifice şi să adâncească tocmai aporiile acestui (non) fenomen, tocmai nodurile cele mai complicate şi mai irezolvabile ale înţelegerii morţii. Astfel, lucrarea sa va fi mai degrabă deconstructivă, iar una dintre materiile privilegiate ale deconstrucţiei va fi analitica heideggeriană a morţii.

Este drept că putem identifica urme ale problemei morţii nu doar în ultima etapă a gândirii lui Derrida, ci şi în etapele anterioare. Analiza semnificaţiei tuturor acestor apariţii, într-o tratare exhaustivă a problemei morţii în filosofia lui Derrida, este un proiect care depăşeşte obiectivele lucrării de faţă. Putem însă marca faptul că ideea morţii apare chiar din prima etapă a carierei

695 Jacques Derrida, „Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit", in Marges de la philosophie. Éditions de Minuit, 1985; „De l'esprit"; „Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)" şi „La main de Heidegger (Geschlecht II)", in Heidegger et la question, Flammarion, 1987; L'oreille de Heidegger (Geschlecht IV) in Politiques de l'amitié, Galilée, 1994.

696 Jacques Derrida, Violence et métaphysique, in L'écriture et la différence, op.cit., pp. 117-228.

filosofice a lui Derrida, în confruntarea cu Husserl, unde filosoful francez vorbeşte chiar de posibilitatea de a concepe un „sens transcendental al morţii”[697]. Este vorba aici în primul rând de pierderea sensului conservat în scriitură, de criza sensului, de posibilitatea ruinării sensului, ridicând astfel problema raportului dintre moarte, sens şi scriitură. Supravieţuirea constă în persistenţa sensului, iar scriitura este ceea ce se opune morţii, aneantizării, uitării, pierderii definitive. Problema pierderii sensului este aici pusă în analogie cu problema morţii, ca pierdere a vieţii, cea care, în cele din urmă, există ca sens, ca ceea ce conferă sens. În faţa „triumfalismului” husserlian privind viaţa transcendentală „nemuritoare” a ego-ului transcendental ce există ca donator de sens, Derrida pune în lumină mai degrabă fisurile sensului, opacizările lui, sufocările sale în ruina oricărei semnificaţii[698]. Această ruptură la nivelul sensului poate pune în evidenţă o anumită „moarte” a acestei vieţii transcendentale donatoare de sens. Raportul dintre scriitură şi moarte, al scriiturii ca moarte, va fi apoi dezvoltat şi în deceniul şapte, în hermeneutica lui <txzppa Kov (simultan otravă dătătoare de moarte şi medicament împotriva morţii) în la *pharmacie de Platon*[699]. Pe de altă

---

697 Jacques Derrida, Introduction, in Edmund Husserl, L'origine de la géométrie, op.cit., p. 85 : «Le silence des arcanes préhistoriques et des civilisations enfouies, l'ensevelissement des intentions perdues et des secrets gardés, l'illisibilité de l'inscription lapidaire décèlent le sens transcendantal de la mort, en ce qui unit à l'absolu du droit intentionnel dans l'instance même de son échec».

698 Paola Marrati-Guénoun, La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger, Kluwer Academie Publishers, Phænomenologi- ca 146, cap: „L'écriture et le sens transcendantal de la mort", pp. 47-51.

699 Vezi analogia dintre scriitură şi 4«ppeKov dezvoltată în La pharmacie de Platon, in Jacques Derrida, La dissémination, op.cit., pp. 77-213. tfcttppaxov ca otravă, passim; „le dieu de l'écriture et aussi le dieu de la mort", pp. 113-115; <|>oppaKov ca magician şi otrăvitor, p. 162 sq.; cf. de asemenea p. 167: „Le rite du pharmakos: le mal et la mort, la répétition et l'exclusion"; p. 177: „La magie de l'écriture et de la peinture est donc celle d'un fard qui dissimule la mort sous l'apparence du vif. Le pharmakon introduit et abrite la mort. Il donne

parte, încă de la sfârşitul *anilor ’70*, Derrida situează reflecţiile sale privitoare la moarte şi într-un dialog constant cu problematica doliului[700]. De asemenea, în repetate rânduri Derrida se va raporta la cercetările istoricilor, antropologilor şi thanatologilor contemporani[701]. Vedem aşadar că reflecţia derridiană privitoare la moarte nu are o sursă univocă şi nu asumă o perspectivă determinată: ea organizează „dezbateri virtuale”[702] între poziţii distincte – între Heidegger, Levinas, Freud, Kierkegaard, Patoöka, Ariès sau Vovelle –, subminând pe fiecare dintre acestea, promovând nesiguranţa reflexivă, opusă certitudinilor „dogmatice”. Tocmai acest lucru face ca ea să fie mai greu plasabilă în cadrul filosofiei contemporane.

De fapt, Derrida însuşi pare a fi respins orice posibilitate de a fi plasat, prin refuzul oricărei asumări de poziţie nete, clare, univoce. Premisa sa pare a fi tocmai imposibilitatea univocităţii ca atare, ce provine dintr-un un funciar scepticism în raport cu orice „afirmare” pozitivă. Spre exemplu, una dintre problemele centrale va fi aceea a „donaţiei”, relativ la chestiunea decisiv fenomenologică a modului de a se „da” al morţii. Aici, Derrida va pendula între Heidegger, Levinas şi Patoôka. Aporiile între care se va mişca – nefixându-se – reflecţia denidiană vor fi deci dacă moartea „se dă” ca moarte proprie sau ca moarte a semenului, ca sinucidere sau ca sacrificiu, ca posibilitate sau ca imposibilitate, ca frontieră sau ca sfârşit, ca sens sau ca nonsens, ca responsabilitate în faţa sinelui sau în

---

bonne figure de cadavre, la masque et le farde."

700 Derrida însuşi indică în Spectres de Marx, Galilée, 1993, p. 24, n. 1, locurile unde a discutat despre doliu: Glas, Galilée, 1974; Fors, Aubier-Flammarion, 1976; Schibboleth-pour Paul Celan, Galilée, 1986; Feu la cendre. Des Femmes, 1987; De l’esprit. Heidegger et la question, Galilée, 1987, Mémoires - pour Paul de Man, Galilée, 1988.

701 Philippe Ariès, L’homme devant la mort, Seuil, 1977; Louis-Vincent Thomas, Anthropologie de la mort, Payot, 1980; Michel Vovelle, La mort et l’occident de 1300 à nos jours, Gallimard, 1983.

702 Derrida însuşi foloseşte această expresie în Apories. Mourir-s’attendre aux „limites de la vérité", Galilée, 1996, p. 2.

faţa celuilalt etc.[703]

Discutând *Eseurile eretice* ale lui Jan Patoôka, Derrida aduce în discuţie una dintre sursele fundamentale ale înţelegerii problemei morţii în filosofie: dialogul *Phaidon*. După cum ştim, acest dialog platonic defineşte filosofia în strâns raport cu moartea: filosofia este pregătire pentru moarte, pe Xérn ôavôrou[704]. De fiecare dată, remarcă Derrida, când Levinas discută problema morţii, el invocă dialogul *Phaidon* ca sursă fundamentală. Este însă surprinzător, insistă filosoful francez, că Heidegger trece complet sub tăcere această sursă atunci când analizează faptul-de-a-fi-întru-moarte, deşi acest „a te pregăti", această „veghe" în faţa morţii este un mod eminent al lui „a fi întru" şi al premergerii, unul care aduce şinele într-o radicală apropiere de sine, în ceea ce se poate numi autenticitate.

Întrebarea care animă aici discursul lui Derrida – repetăm: fără ca aceasta să devină o propunere determinată, fără ca el să îşi asume o anumită poziţie, ci căutând doar canalele ce îi leagă şi îi opun pe

---

703 Jacques Derrida, Donner la mort, Galilée, 1999, pp. 26-27: „Que veut dire en français donner la mort? Comment se donne-t-on la mort? Comment se donne-t-on au sens où se donner la mort, c'est mourir en assumant la responsabilité de sa mort, se suicider mais aussi bien se sacrifier pour autrui, mourir pour l'autre, donc peut-être donner sa vie en se donnant la mort, en acceptant la mort donnée, comme ont pu le faire de façon si différente Socrate, le Christ et quelques autres ?[...] Comment se donne-t-on la mort en cet autre sens où se donner la mort, c'est aussi interpréter la mort, s'en donner une représentation, une figure, une signification, une destination. Comment se la donne-t-on au sens où simplement et plus généralement on se rapporte, et selon quel souci, quelle appréhension, à cette possibilité de la mort, fût-ce, selon la formule de Heidegger, comme à la possibilité d'une impossibilité? Quel est le rapport entre le «se donner la mort» et le sacrifice ? Entre se donner la mort et mourir pour l'autre? Entre le sacrifice, le suicide et l'économie du don?". Interesul recent pentru tema fenomenologică a donaţiei a fost suscitat şi de lucrările lui Jean-Luc Marion, Reduction et donation, RUJ. 1989, şi Etant donné, P.U.F, 1997.

704 Cf. Platon, Phaidon, 81 a 1.

Heidegger[705], pe Levinas[706] şi pe Patoöka – este aceea a unei responsabilităţi de neînlocuit în faţa morţii, fie în faţa morţii proprii, fie în faţa morţii celuilalt, fie ca un a muri pentru celălalt, dând moartea ta pentru viaţa lui, fie ca necesitate de a-ţi asuma propria şi inalienabila moarte. Între moarte şi responsabilitate, între moarte şi sacrificiu, între moarte şi culpabilitate, între moarte şi singularitate, între moarte şi finitudine, reflecţia derridiană situează – subliniind necontenit aporiile sale – problematica darului[707], a dăruirii, a donaţiei (*le don – la donnée – la donation*), propunând ca paradigmă, pe urmele lui Kierkegaard, sacrificiul lui Isaac, ca mod prin care Avraam dăruieşte lui Dumnezeu viaţa şi moartea unicului său fiu: moartea ca ofrandă făcută Domnului.

Derrida reia dezbaterea cu Heidegger în privinţa problemei morţii în volumul *Apories. Mourir – s-attendre aux „limites de la vérité"*, text care ascunde şi o critică a faptului-de-a-fi-întru moarte heideggerian[708]. După cum o

---

705 în afară de discuţia din Donner la mort şi din Apories. Mourir - s'attendre aux „limites de la vérité", Derrida se opreşte asupra analiticii existenţiale a morţii în Sauf le nom.

706 Derrida aprofundează tema levinasiană a morţii şi în volumul Adieu à Emmanuel Levinas, p. 16 sq.

707 Jacques Derrida, Donner la mort, op.cit., pp. 29-31. Cf. de asemenea, p. 55: „[...] le double fil irréductiblement entrelacé du don et de la mort : en deux mots de la mort donnée. Le don qui m'est fait par Dieu en tant qu'il me prend sous son regard et dans sa main tout en me restant inaccessible, le don terriblement dissymétrique de ce mysteriurn tremendum ne me donne à répondre, il ne m'éveille à la responsabilité qu'il me donne, qu'en me donnant la mort, le secret de la mort, une expérience nouvelle de la mort. Que ce discours sur le don, et le don de la mort, soit ou non un discours sur le sacrifice et sur la mort pour l'autre, c'est ce que nous devrions nous demander."

708 Pentru raportul lui Derrida faţă de Heidegger în privinţa morţii, cf. Iain Thomson, „Can I Die? Derrida on Heidegger on Death", in Philosophy Today, vol. 43, number 1, spring 1999, pp. 29-42; Bernard Schumacher, "L'aporie de la mort. Derrida interprète de l'être-vers-la-mort heideggérien", în Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 45/3,1998, pp. 568-575; Paola Marrati-Guénoun, La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger, op.cit., cap. „La vie du Dasein", pp. 165-204.

arată şi titlul, Derrida pune problema morţii sub semnul aporiei, al blocajului, al imposibilităţii trecerii prin „porii” ce marchează frontierele înţelegerii noastre, într-un „dincolo” inaccesibil. Moartea este secretul prin excelenţă, ascunsul, necunoscutul, ceea ce nu putem afla şi nu putem şti, limită a noastră, dar mai ales a înţelegerii noastre. Labirinturile comprehensiunii morţii sunt astfel destructurate, deconstruite, iar optimismul hermeneutic heideggerian (care pretinde că *poate* oferi o explicaţie, o interpretare şi o descriere a morţii, şi mai ales a morţii *mele*) este întâmpinat cu scepticismul unei înţelegeri (a lui Derrida) care pare că îşi inventariază, în fond, înţelegerea neînţelegerilor sale. În acest sens, meditaţia addă a lui Derrida caută să submineze şi să fisureze certitudinile înţelegerii (considerate poate prea facile) la care ne invită Heidegger: anume că putem „înţelege” moartea, că ne putem comporta într-un anumit fel în raport cu ea.

Figura centrală a aporiei morţii este dată de expresia heideggeriană: moartea ca posibilitate a imposibilităţii existenţei. Această sintagmă îi dă lui Derrida prilejul să analizeze moartea ca posibilitate, dar şi ca imposibilitate, ca posibilitate a imposibilităţii şi ca imposibilitate a posibilităţii. De aici, Derrida va pune sub semnul întrebării tocmai posibilitatea de a gândi moartea, de a o înţelege ca atare, mai ales ca moarte a mea. Discursul despre moarte comportă o „retorică a frontierelor”[709], iar aceste frontiere sunt totodată frontiere ale adevărului şi frontiere ale proprietăţii: ale proprietăţii (în măsura în care este vorba de viaţa *proprie* şi de moartea *proprie*) şi ale adevărului (să ne reamintim că subtitlul volumului este: *s-attendre aux „limites de la vérité”*). Iar dacă orice cunoaştere a acestui propriu este profund nesigură, dacă nu imposibilă, despre moartea mea nu pot vorbi, la ea nici nu mă pot referi la propriu, ea transgresează universul meu de discurs. Despre acest lucru nu pot vorbi decât între

709 Jacques Derrida, Apories. Mourir - s'attendre aux „limites de la vérité", op.cit., p. 18.

ghilimele: „moartea mea”[710]. Folosirea ghilimelelor, arată Derrida, este necesară pentru a-i putea analiza sensul, căci „moartea mea” între ghilimele nu este neapărat a mea: în acest caz, absenţa unei referenţialităţi clare la un obiect determinat este decisivă[711].

Pe de altă parte, remarcă Derrida, înţelegerea heideggeriană a morţii se bazează pe trasarea unei diferenţe radicale şi a unui raport ierarhic, de întemeiere, între discursul ontologic privitor la moarte (expus de analitica *Dasein*-ului) şi discursurile ontice (fie ele antropologice, metafizice, istorice, teologice sau biologice etc.) [712]. Certitudinea acestei demarcaţii, siguranţa ei va fi de asemenea pusă de Derrida sub semnul întrebării, abordată cu scepticismul fundamental al deconstrucţiei, cu neîncrederea funciară a demersului aporetic[713]. Derrida nu

---

710 Idem, p. 48: „Ma mort est-elle possible? Pouvons nous entendre cette question? Puis-je, moi, le poser? M'est il permis de parler de ma mort? Que veut dire ce syntagme «ma mort»? Et pourquoi cette expression «le syntagme 'ma mort'»?". Caracterul de propriu al morţii, faptul că structura femeinigkcit este constitutivă morţii - fapt care fusese pus sub semnul întrebării, în maniere distincte, atât de Sartre cât şi de Levinas - este astfel readus în discuţie şi de Derrida.

711 Idem, p. 49: „On le sait bien, si un mot reste absolument inassignable ou inassignant quant à son concept et à sa chose, c'est bien le mot « mort ». Moins que pour aucun autre nom, fors celui de Dieu - et pour cause, car leur association ici n'est sans doute pas fortuite -, il est possible d'ajuster au nom «mort» et surtout à l'expression «ma mort» un concept ou une réalité qui fasse l'objet d'une expérience ir- récusablement déterminante."

712 Idem, p. 56 sq.

713 Să remarcăm totuşi că demersul „aporetic" nu este o invenţie recentă. Mai mult, nucleul tare al filozofiei greceşti, anume dialogul platonician Parmenide, are o structură esenţial aporetică. Aporiile Unului din acest dialog vor genera timp de mai multe secole istoria laborioasă a hermeneuticii neoplatonice, ea însăşi aporetică. în fond, ceea ce este cu adevărat serios în problematica aporetică este tocmai problematizarea limitelor gândirii şi ale limbajului, confruntarea constantă cu frontierele care despart „sensul" de „non-sens" sau de „dinco- lo-de-sens", care despart „ceea-ce-putem-gândi" de „ceea-ce-depăşeş- te-gândirea", ceea ce este „exprimabil" de ceea ce este inefabil. Această problematică poate traversa mai multe paliere, de la

va ezita să denunţe mărcile „autoritariste”[714] ale unui asemenea gest intelectual, zicând că ordinea şi ordonarea tipurilor de discurs şi întemeierea lor ţine de tradiţia „ontologico-juridico-transcendentală”[715] a gândirii europene.

În sfârşit, în pofida faptului că analitica existenţială a morţii se pretinde independentă şi distinctă de poziţiile ontice ale acestei probleme, Derrida are intenţia de a arăta că faptul-de-a-fi-întru-moarte heideggerian reia de fapt, înglobând, o serie de motive esenţiale ce provin din experienţa iudeo-creştină a morţii. Derrida afirmă că ar fi astfel cu putinţă „să citim *Sein und Zeit* ca un mic document tardiv între atâtea altele *din* marea arhivă în care se acumulează memoria morţii în Europa creştină”[716]. Este vorba aşadar de a pune în evidenţă duplicitatea şi circularitatea discursurilor: o istorie a morţii (cum e cea a lui Ariès) poate integra analitica heideggeriană a morţii ca o etapă târzie a ei, tot aşa cum ontologia morţii vrea să integreze, ca un caz aparte (de discurs ontic), istoria antropologică a morţii.

Într-adevăr, ne putem întreba cum poate fi justificată independenţa, preeminenţa şi precedenţa problematizării *ontologice* a morţii în raport cu varietatea bogată a formulărilor *ontice* privitoare la acest fenomen. Nu îşi extrage oare interpretarea ontologică motivele şi sensurile din reprezentările ontice pe care le întâlneşte? Nu se întemeiază oare pe ele? Spre exemplu, Heidegger invocă nuvela lui Tolstoi, *Moartea lui Ivan Ilici*, ca modalitate a „zdruncinării şi prăbuşirii” acelui „se moare”, ce caracterizează înţelegerea morţii în cotidianitatea *Dasein*-

---

teologia negativă şi apofatică până la misterul poeziei sau la indicibilul muzicii. Biografii amintesc la un moment dat că Heidegger, ascultând o sonată de Schubert, a spus: „iată, acest lucru filozofia nu va putea niciodată să îl exprime".

714 Jacques Derrida, Apories. Mourir - s'attendre aux „limites de la vérité", op.cit., p. 100.

715 Idem, p. 86 sq.

716 Idem, p. 3.

ului[717]. Însă reprezentarea morţii şi a contextului social pe care le înfăţişează aici Tolstoi nu este oare strict dependentă de contextul cultural determinat în care ea se naşte? Nu face ea oare inevitabil parte din istoria metamorfozelor reprezentărilor morţii?[718] Atunci, cel puţin anumite elemente ale argumentaţiei heideggeriene nu sunt ele dependente de contextul istoric în care se nasc? Atunci anâlitica existenţială a morţii mai poate ea revendica un caracter „absolut", o inteligibilitate apriorică, ontologică?

Concluzii la Partea a doua

Iată-ne ajunşi la finalul acestui periplu istorico-fenomenologic privitor la problema morţii. După ce am traversat momentele cele mai semnificative ale acestei istorii, concluzia se impune de la sine: graţie lui Heidegger moartea a devenit o problemă *fenomenologică* şi analitica heideggeriană a morţii rămâne centrul indiscutabil al istoriei conceptului fenomenologic de moarte. Acest lucru capătă o greutate distinctă dacă ţinem cont mai ales de faptul că fenomenul morţii nu era plasat pe „lista iniţială" a fenomenelor fundamentale ale fenomenologiei. Moartea, după cum am văzut, nu avea un loc propriu în „agenda de lucru" a celui ce a trasat planul de dezvoltare a acestei discipline filosofice: Edmund Husserl. Chiar dacă la Scheler am putut remarca o serie de încercări de a tema tiza acest fenomen, el nu a reuşit să îi acorde o anvergură conceptuală care să-i permită să se impună în mod decisiv

---

717 SuZ, p. 254 n.

718 Să remarcăm că şi Philippe Ariès discută nuvelele lui Tolstoi în ultima parte a investigaţiei sale, cf. L'homme devant la mort, op.cit., p. 555 sq., ca mod specific în care a doua jumătate a secolului XIX îşi reprezintă moartea în contextul socialităţii, ca fapt social şi public, în care muribundul este de-responsabilizat, în care i se ascunde starea în care se află, în care el însuşi îşi ascunde moartea în spatele bolii, iar toţi ceilalţi ascund, într-o minciună, faptul său de a muri. Deci manierele disimulative ale lui das Man - ispitirea, liniştirea şi înstrăinarea - depind de un anumit mod de a înţelege şinele, viaţa şi moartea, într-un context determinat. Vezi şi eseul lui E.-M. ClORAN, „Tolstoï et l'obsession de la mort", publicat ca prefaţă în Léon Tolstoï, La mort d'Ivan Ilitch. Maître et serviteur. Les trois morts, UGE, 1964.

pe această „agendă” a fenomenologiei. În ceea ce-l priveşte pe Husserl, am văzut de altfel cât de intrigat a fost el în faţa acestei introduceri – pe care el o considera ilicită – a problemei morţii într-un travaliu cu pretenţii de fenomenologie fundamentală. Pentru el, pur şi simplu, această imixtiune a unui fenomen derivat într-un câmp de cercetare fundamentală era un non-sens metodologic evident. Iar dacă Jaspers abordează fenomenul morţii, el nu poate fi totuşi încadrat, la rigoare, în cadrul curentului fenomenologic, chiar dacă el a avut, fără îndoială, o anumită influenţă asupra acestuia.

Se pare deci că Heidegger poate fi considerat, fără niciun dubiu, drept instaurator al acestei probleme în cadrul preocupărilor fenomenologice. Iar prin introducerea acestei teme, Heidegger a deschis totodată câmpul de interogaţie referitor la un nou mod de a concepe subiectivitatea umană. Nu mai e vorba de subiectul epistemologic, de o conştiinţă pură şi rece, retrasă în regimul său transcendental, ci de o existenţă febrilă, situată, finită, aflată în orizontul sfârşitului. Şi oricât de direct şi de net a contestat Husserl legitimitatea fenomenologică a unei astfel de tratări a morţii (şi a subiectivităţii, acuzând că demersul lui Heidegger cade în antropologism), această tematică şi-a găsit treptat locul său de necontestat în programul fenomenologilor de după război. Putem constata de altfel şi în literatura fenomenologică actuală că husserlienii „ortodocşi”, care au rămas fideli principiilor iniţiale ale fenomenologiei şi au respins orice „deturnare” ontologic-heideggeriană a fenomenologiei, nu pun mare preţ pe „fenomenologia morţii”[719]. Pentru ei, moartea nu „contează” fillozoficeşte într-atât de mare măsură pe cât contează acest fenomen

719 Ca excepţie notabilă, putem indica percutanta analiză fenomenologică a lui Jan Patoika, efectuată cu instrumente conceptuale preponderent husserliene, a prezenţei celuilalt ca mort pentru un „supravieţuitor", în Phénoménologie de la vie après la mort [Ms.101/3], manuscris publicat postum în Papiers phénoménologiques, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, 1995, pp. 145-156. Este poate şi aici indiciul influenţei heideggeriene asupra unui husserlian?

pentru fenomenologii „heideggerianizanţi”, cei care se situează în descendenţa lui Heidegger, cum e cazul lui Sartre, Levinas sau Derrida. În orice caz, fenomenologia contemporană locuieşte în spaţiul deschis de distanţa dintre Husserl şi Heidegger, dintre cele două tipuri de subiectivitate propusă de aceştia, încercând constant să asimileze şi să redefinească această distanţă. Aceşti doi gânditori sunt de fapt cei doi piloni centrali, cele două figuri inconturnabile ale fenomenologiei contemporane, statură la care nici unul din reprezentanţii generaţiilor fenomenologice ulterioare nu a putut accede, chiar dacă unii dintre ei, la rândul lor, au deschis alte branşe ale fenomenologiei. Această asimilare a spaţiului deschis între Husserl şi Heidegger implică în mod automat asimilarea fenomenului morţii ca fapt decisiv pentru definirea subiectivităţii. Moartea pătrunde aşadar în nucleul cel mai adânc al ego-ului, ea devine marca sa esenţială, forma sa cea mai intimă. Acestei provocări heideggeriene trebuie să îi răspundă fenomenologia contemporană.

Autorii post-heideggerieni la care ne-am referit, Sartre, Levinas şi Derrida, au abordat cu varii intenţii fenomenul morţii, însă ei au făcut acest lucru nu într-o solemnă fidelitate, ci într-o constantă tensiune în raport cu interpretarea ontologică a morţii din *Sein und Zeit*. Revendicându-se şi raportându-se la analitica existenţială a morţii, ei au criticat fără menajamente diverse aspecte ale acestei analize inaugurale. E drept că, din perspectiva unui „heideggerian ortodox”, aceste critici pot fi la rândul lor supuse criticii, punând în vedere diverse glisări hermeneutice şi chiar anumite incomprehensiuni ale problematicii heideggeriene. Însă mai important, mai simptomatic este poate faptul că această temă şi-a găsit propria circulaţie în lumea filosofiei fenomenologice. În filosofie, fidelitatea este la urma urmei sterilă, şi doar „trădările” se dovedesc fertile.

CONCLUZIE GENERALĂ

Lucrarea noastră a urmărit să atace pe două fronturi distincte un unic subiect: este vorba de fenomenul morţii,

în interpretarea pe care i-a acordat-o Martin Heidegger.

Întâi de toate, am vrut să punem în lumină importanţa capitală pe care o are problema morţii în cadrul ontologiei fundamentale. Am arătat că, departe de a fi doar un moment într-o înşiruire fenomenală, moartea constituie inima analiticii *Dasein*-ului. Din punct de vedere al construcţiei lucrării, paragrafele referitoare la moarte reprezintă un moment esenţial, ce cuplează analitica pregătitoare expusă în prima secţiune a lui *Sein und Zeit* cu versantul temporal explicitat în secţiunea secundă. Moartea este într-adevăr punctul nodal prin care se deschide posibilitatea unei totalităţi originare şi autentice a *Dasein*-ului, constituind temeiul pornind de la care se poate desfăşura problematica temporalităţii. Faptul de a fi întru moarte deschide viitorul cel mai originar şi cel mai propriu al Dfise/n-ului, iar viitorul este eestaza pornind de la care se constituie temporalitatea originară triplu-ec Pentru a surprinde articularea fenomenului morţii în cadrul constituţiei de fiinţă a Dfisem-ului, am evidenţiat pas cu pas conexiunile conceptuale în care acest fenomen este prins, în diversele sale paliere fenomenale. Fenomenul morţii a fost radiografiat transversal, în raport cu mai multe structuri existenţiale constitutive acestui fenomen. Am arătat că fiecare dintre palierele fenomenale ale morţii ţine de câte o structură existenţială şi ca atare acest fenomen trebuie gândit întotdeauna în contextul originar al fiinţei Dasem-ului. După ce am discutat sensul problematic al conceptului de „existenţial” şi am pus în lumină funcţia metodologică a totalităţii, am stabilit o serie de relaţii duale în care intră fenomenul morţii: cu alteritatea, cu înţelegerea, cu situarea afectivă, cu discursul, cu conştiinţa, cu temporalitatea şi cu istoricitatea. Totodată, am argumentat că problema morţii nu poate fi înţeleasă în mod adecvat fără o punere în contrast cu problema vieţii, urmărind antivitalismul heideggerian ce poate fi decelat în trei trepte, sau în trei niveluri fenomenale interdependente: conceptul de viaţă, sensul fiinţei animalului şi natura esenţială a corpului

omenesc. În fiecare dintre aceste instanţe, moartea a constituit punctul de fugă a analizei heideggeriene. Ontologizarea morţii – surprinsă în prima secţiune – coincidea cu devitalizarea ei, cu scoaterea ei de sub imperiul vieţii.

A doua miză a lucrării noastre este una istorică. Am vrut să demonstrăm că semnificaţia completă a fenomenologiei heideggeriene a morţii nu se epuizează într-o inspectare a textelor din *Sein und Zeit*, şi nici într-o lectură imanentă, intra-heideggeriană. Mult mai importantă ni s-a părut evaluarea iradierii acestei poziţii filosofice singulare în spaţiul fenomenologiei contemporane. Tot aşa, contextualizarea istorică a câtorva dintre posibilele surse heideggeriene cu privire la fenomenul morţii ni s-a părut indispensabilă. Am argumentat că, printr-o astfel de abordare istorică, putem ridica în sfârşit problema unei specificităţi fenomenologice a problemei morţii, şi că putem astfel concepe problema morţii *ca problemă fenomenologică*. Doar astfel putem presupune că sintagma „fenomenologia morţii” are cu adevărat un sens determinat. Heidegger este momentul instaurator al acestei linii fenomenologice ce interoghează moartea, iar analitica sa ontologică rămâne reperul central al acestei tradiţii, chiar şi atunci (şi mai ales) când criticile la adresa sa se înteţesc.

Am ales acest tip de abordare, deoarece credem că doar punând în joc mai multe perspective putem surprinde în mod adecvat consistenţa poliedrică a unei astfel de tematici. Într-adevăr, tema aleasă comportă multiple ramificaţii, care nu pot fi privite dintr-un unic punct de vedere. Punând în joc mai multe abordări conjugate, mai multe perspective şi mai multe metode de cercetare (dar şi un corpus de texte diversificat), suntem feriţi de a cădea în idolatria unui unice imagini şi a unei unice explici ţări. Am dorit să deschidem, prin însăşi această multiplicitate de perspective, un spaţiu larg în care inteligibilitatea fenomenului morţii să iasă în mod optim la

O astfel de investigaţie ar fi putut fi augmentată şi

prin alte tipuri de abordare. Spre exemplu, ar fi fost interesant de urmărit care au fost etapele efective ale intrării problemei morţii în gândirea lui Heidegger. Analiza atentă a acestor etape (*The Natorp Bericht*, 1922; *Der Begriff der Zeit*, 1924; *Kasseler Vorträge*, 1925; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925) ar putea furniza noi observaţii privind geneza acestei problematici în filosofia tânărului Heidegger. De asemenea, nu lipsită de însemnătate este evoluţia problemei morţii în gândirea tardivă a lui Heidegger. Căci, să nu uităm, numele pe care îl dă Heidegger oamenilor în structura tetradei (*Geviert*) este aceea de „muritori", cei care „îşi au moartea ca moarte". Am fost însă nevoiţi, dată fiind deja dimensiunea lucrării, să lăsăm deoparte toate aceste aspecte problematice, rezervându-le pentru o cercetare ulterioară.

BIBLIOGRAFIE

ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1977.

BAUER, E., art. „Weltanschauung", în André JACOB (sous la din de), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II *Les n*otions *philosophiques* (vol. dirigé par Sylvain Auroux), pp. 2770 – 2771.

BLATTNER, William, *Heidegger's temporal idealism*, Cambridge University Press, 1999.

CAIRNS, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, Phaenomenologica 66.

CHORON, J., La mort et la pensée occidentale, Payot, Paris, 1969.

CIOABĂ, Cătălin, Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger, Humanitas, Bucureşti, 2005.

CIOCAN, Cristian, „Heidegger, la polysémie de la vie et son histoire", în Ion COPOERU & Alexander SCHNELL (eds.). *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2006, pp. 85 – 106.

CIOCAN, Cristian, „Les repères d'une symetrie

renversée: La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Levinas", în *Alter* no. 12/2004, pp. 313 – 339.

CIOCAN, Cristian, „Sur le concept de pulsion (Trieb) chez Heidegger", în Chan-Fai CHEUNG, Ivan CHVATIK, Ion COPOERU, Lester EMBREE, Julia IRIBARNE, & Hans Rainer SEPP (eds.), *Essays* în *Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, web-Pubushed at www.o-p-o.net, 2003.

CIOCAN, Cristian, „La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger" Ie partie „Le problème de la vie. Ontologie fundamentale et biologie", în *Studia Phaenomenologica* vol I, nr. 1 – 2/2001, pp. 61 – 93; IIE partie „Le problème de la corporalité", în *Studia Phaenomenologica* vol. I, nr. 3 – 4/2001, pp. 153 – 197.

CIOCAN, Cristian, „Fenomenologia dispoziţiilor afective: Heidegger despre plictis", în *Revista de Filosofie*, Tomul LI, nos. 5 – 6 / 2004, pp. 653 – 671.

CIOCAN, Cristian, „Moartea celuilalt. Explorare fenomenologică", în *Studia Phaenomenologica* vol. I, nr. 1 – 2/2001, pp. 137 – 177, reluat în *Arguments* 3/2004.

CIORAN, E.-M., „Tolstoï et l'obsession de la mort", préface dans Léon TOLSTOÏ, *La mort d'Ivan Ilitch*. *Maître et serviteur*. *Les trois morts*, UGE, 1964.

CHANTER, Tma, „Levinas and impossible possibility: thinking ethics with Rosenzweig and Heidegger in the wake of Shoah", în *Research în Phenomenology*, 1998, vol. 28, pp. 91 – 110.

CHARCOSSET, Jean-Pierre, „«Y». Notes sur la *Stimmung*", în *Exercices de la patience – Heidegger*, pp. 49 – 63.

COLLÉNOY, Jacques, „Heidegger et Levinas: La question du *Dasein*", în *Les Études Philosophiques*, 3/1990, p. 313 – 331.

COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990.

COURTINE, Jean-François (ed.), Heidegger 1919 – 1929. De l herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Paris, Vrin, 1996.

DASTUR, Françoise, „Intentionnalité et métaphysique”, în Emmanuel LEVINAS, *Pozitivité et transcendance*. Suivi de *Levinas et la phénoménologie* (sous la direction de J.-L. MARION), PUF, Paris, 2000, pp. 125 – 126.

DASTUR, Françoise, *Moartea. Eseu despre finitudine*, trad. S. Borş, Humanitas, Bucureşti, 2006.

DELHEZ, Michel, FROGNEUX, Natalie, „Lorsque Levinas et Heidegger sortent du «on-dit»”, dans Michel DUPUIS (éd.), *Levinas en contrastes*, pp. 107 – 118.

DERRIDA, Jacques, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, P.U.F., Paris, Epiméthée, 1990.

DERRIDA, Jacques, La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, PUF, Paris, Epiméthée, 1967.

DERRIDA, Jacques, Apories. Mourir – s-attendre aux „limites de la vérité”, Galilée, Paris, 1991.

DERRIDA, Jacques, „*Ousia* et *grammé*. Note sur une note de *Sein und Zeit*”, în *Marges de la philosophie*. Éditions de Mânuit, Paris, 1985.

DERRIDA, Jacques, *Heidegger et la question*, Flammarion, Paris, 1987 [„De l’esprit”; „Différence sexuelle, différence ontologique (*Geschlecht* I)”; „La main de Heidegger (*Geschlecht* II) ”].

DERRIDA, Jacques, „L’oreille de Heidegger (*Geschlecht IV*)”, în *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris, 1994.

DERRIDA, Jacques, „Violenţă şi metafizică. Eseu despre gândirea lui Emmanuel Levinas”, în *Scriitura şi diferenţa*, trad. rom. Bogdan Ghiu, Univers, Bucureşti, 1998, pp. 115 – 221.

DEPRAZ, Natalie & MOUILLIE, Jean-Marc, „«Se donner» la mort”, în *Alter*, vol. 1/1993, pp. 107 – 130.

DEPRAZ, Natalie, „Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929 – 1935) de Husserl”, în *Alter* no. 2/1994, pp. 63 – 86.

DESROYS DU ROURE, Stéphane & MAJOLINO, Claudio, „Autrui ou comment s’en débarasser.

Prolégomènes à toute altérologie future qui voudra se présenter comme phénoménologie", în *Alter* no. 11/2003, pp. 327 – 353.

DRAGOMIR, Alexandru, Cinci plecări din prezent. Exerciţii fenomenologice, Humanitas, Bucureşti, 2005.

EHRLICH, Leonard H., „Being and Truth. Heidegger vizavi Jaspers" în Leonard H. EHRLICH & Richard WISSER (eds.), *Karl Jaspers. Philosopher among philosophers*, pp. 121 – 138.

FERON, Étienne, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*, Kluwer Academie Publishers, Phaenomenologica 154, 1999.

FLÉCHEUX, André, „Le terminable et l'interminable. À-propos des să 48 et 49 d'Être *et temps*", în Jean-Pierre Cometh et Dominique Janicaud (ed.), *„Être et Temps" de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*. Sud, 1989, pp. 201 – 212.

FORTHOMME, Bernard & HATEM, Jad, *Affectivité et altérité selon Levinas et Henry*, Cariscript, 1996.

GREISCH, Jean, Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation integrale de Être et temps, PUF, Paris, 1993.

GREISCH, Jean, „Heidegger et Levinas interprètes de la facticité", în Emmanuel LEVINAS, *Pozitivité et transcendance*. Suivi de *Levinas et la phénoménologie* (sous la direction de J.-L. MARION), PUF, Paris, 2000, pp. 181 – 207.

GREISCH, Jean, „Ethique et ontologie. Quelques considérations «hypocrites»", în Jean GREISCH et Jacques ROLLAND (sous la din de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986, Cerf, Paris, 1993, pp. 15 – 45.

HAAR, Michel, *Cântul Pământului. Heidegger şi temeiurile istoriei fiinţei*, trad. rom. Irina Petraş, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.

HAAR, Michel, *Heidegger şi esenţa omului*, trad. rom. Laura Pamfil, Humanitas, Bucureşti, 2003.

HAAR, Michel, „L'obsession de l'autre chez Levinas", în *la philosophiefrançaise entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Unveränderte Nachdruck der 15., an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 161986 [trad. rom. Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă: *Fiinţă şi timp*, Humanitas, Bucureşti, 2003; trad. engl. John Macquarrie & Edward Robinson: *Being and Time*, Harper & Row, 1962; trad. fr. Emmanuel Martineau: *Être et lemps*, Authentica, 1985].

HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. *Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1992 [trad. fr. Daniel Panis: *Les concepts fundamentaux de la métaphysique*: *monde*, *finitude*, *solitude*, Gallimard, Paris, 1992; trad. engl. William McNeil & Nicholas Walker: *The Fundamental Concepts of Metaphysics*: *World*, *Finitude*, *Solitude*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1995].

HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, herausgegeben von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, 1979 [trad. rom. Cătălin Cioabă: *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Humanitas, Bucureşti, 2005; trad. engl. Theodore Kisiel: *History of the Concept of Time*, *Prolegomena*, Indiana University Press, 1985].

HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996 [trad. rom. Parţială) Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu: *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, Bucureşti, 1988].

HEIDEGGER, Martin, „Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»", în Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, pp. 1 – 44 [trad. fr. P. Collomby: „Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de

Karl Jaspers", în *Philosophie*, nr. 11 & 12, 1986].

Martin HEIDEGGER – Karl JASPERS, *Briefwechsel* (1920 – 1963), herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Vittorio Klostermann/ Frankfurt am Main, Piper/München, Zürich, 1990.

HENRY, Michel, „Phénoménologie de la naissance", în *Alter* no. 1/1994, pp. 295 – 312.

HUSSERL, Edmund, Logische Untersuchungen, Bd. 11/1, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenninis, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.

HUSSERL, Edmund, Ideea zu cinen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, herausgegeben von Marly Biemel, Husserliana Band IV, Kluwer Academic Publishers, 1991 [trad. fr. HUSSERL, Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second, Recherches phénoménologiques pour la constitution, trad. fr. Éliane Escoubas, PUF, Paris, 1982].

HUSSERL, Edmund, *Cartezianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben von S. Strasser, Husserliana Band I, Kluwer Academic Publishers, 1991 [trad. rom. Aurelian Crăiuţu: *Meditaţii carteziene*, Humanitas, Bucureşti, 1994].

HUSSERL, Edmund, Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, herausgegeben von Walter Biemel, Husserliana Band VI, Martinus Nijhof, 1976 [trad. fr. Gérard Granel: La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale, Gallimard, Paris, 1976].

HUSSERL, Edmund, „Randbemerkungen Husseris zu Heideggers *Sein und Zeit*", hrsg. von Roland Breeur în *Husserl Studies* vol. 11, nr. 1 – 2, 1994, pp. 3 – 63 [trad.: HUSSERL, Edmund, „Notes marginales de Husserl à *Être et temps*", trad. Natalie Depraz, în Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Editions de Minuit, 1993, pp. 9 – 38].

HUSSERL, Edmund, „Die antropologische Welt", în Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die

transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Hachlaß 1934 – 1937, Hua XXIX [trad. fr. Natalie Depraz: „Le monde anthropologique", în Alter. Revue de phénoménologie, no. 1/1993, Naâtre et mourir, pp. 271 – 290].

HUSSERL, Edmund, *L'origine de la géometrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, Paris, Epiméthée, 1962.

JANICAUD, Dominique, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Editions de l'Éclat, 1991.

JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France. 1. Récit*, Albin Michel, Paris, 2000.

JASPERS, Karl, *Philosophical Autobiography*, în Paul Arthur SCHLIPP (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, second augmented edition 1981.

JASPERS, Karl, Philosophie I Philosophische Weltorientierung; Philosophie II Existenzerhcilung; Philosophie III Metaphysik, Vierte Auflage, Springer Verlag, Berlin, 1973 [trad. fr. Jeanne Hersch: Philosophie. I. Orientation dans le monde. II. Eclairement de l'existence. III. Métaphysique, Springer Verlag, 1989].

JASPERS, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Sechste Auflage, Springer Verlag, 1990.

JASPERS, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, Herausgegeben von Hans Saner, R. Piper & Co. Verlag, München-Zürich, 1978.

JOLIVET, Regis, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.- P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950.

KING KEENAN, Dennis, Death and Responsability. The „Work" of Levinas, SUNY, 1999.

KISIEL, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, London, 1993.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, cap.: „Le problème de la mort dans la philosophie de Hegel", pp. 529 – 575.

KRELL, David Pareil, Intimations of Mortality. Time,

Truth and Finitude în Heidegger's Thinking of Being, Pennsylvania State University Press, 1991.

LEE, N-am în, *Edmund Husseris Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academie Publishers, Phaenomenologica 128, 1993.

LEHMANN, Karl, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, Heidelberg, 1938.

LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, PUF, Paris, 1991.

LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existent*, Vrin, Paris, 1970.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur Vextériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961 [trad. rom. Marius Lazurca: Totalitate şi infinit, Polirom, 1999].

LEVINAS, Emmanuel *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris, 1993 [trad. rom. Parţială) Anca Mănuţiu; *Moartea şi timpul*, Apostrof, Quj, 1996].

LEVINAS, Emmanuel, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.

LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974 [trad. rom. Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban şi Cristian Ciocan: *Altfel decât afişau dincolo de esenţă*, Humanitas, Bucureşti, 2006].

LEVINAS, Emmanuel, *Entre nous*, Grasset, Paris, 1991 [trad. rom. Ioan Petru Deac: *între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, AII, Bucureşti, 2000].

LEVINAS, Emmanuel, „Mourir pour…", în Heid*egger. Ques*tion ouv*ertes, Os*iris, Paris, 1988, pp. 255 – 264.

LIICEANU, Gabriel, *Despre limită*, Humanitas, Bucureşti, 1994.

LIICEANU, Gabriel, „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni din *Fiinţă şi timp*", în HEIDEGGER, Martin, *Fiinţă şi timp*, trad. rom. Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003.

LÖWENSTEIN, Julius I., „Das Bleibende von Jaspers und Heidegger", în Leonard H. EHRLICH & Richard WISSER (eds.), *Karl Jaspers Today*, University Press of

America, pp. 317 – 340.

MARION, Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003.

MARION, Jean-Luc, „Note sur l'indifférence ontologique", în Jean GREISCH et Jacques ROLLAND (sous la din de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Actes du colloque de Cerisy-Ia-Salle, 23 août – 2 septembre 1986, Cerf, Paris, 1993, pp.47 – 62.

MARRATI-GUÉNOUN, Paola, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academie Publishers, Phaenomenologica 146.

MERCIER, André, „Some Thoughts on Jaspers and Heidegger, their Distance and Relationship", în Leonard H. EHRLICH & Richard WISSER (eds.), *Karl Jaspers. Philosopher among philosophers*, pp. 107 – 112.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible ei l'invisible*, Gallimard, 1964

MICKUNAS, Aigis, „Emotion", în L. EMBREE *etalii* (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, 1987, pp. 171 – 177.

OTT, Hugo, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, tr. fr. Jean-Michel Beloeil, Payot, Paris, 1990.

0VERENGET, Einar, *Seeing The Self. Heidegger on Subjectivity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London, 1998.

PATOCKA, Jan, „Phénoménologie de la vie après la mort", în *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon 1995, pp. 145 – 156.

PONTREMOLI, Edouard, „Sur l «il y a» qui n'est pas «es gibt»", în *Études Phénoménologiques*, nos. 13 – 14, 1991, pp. 165 – 187.

SARTRE, Jean-Paul, *Carnets de la drôle de guerre*, Septembre 1939-Mars 1940, Nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Gallimard, Paris, 1995.

SARTRE, Jean-Paul, L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris, 1943.

SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), Hermann, 1995.

SCHELER, Max, *Tod und Fortleben*, în *Schriften aus dem Nachlass*, Band I, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1986 [trad fr. Michel Dupuy: *Mort et survie*, Aubier, Montaigne, 1952].

SCHUBERT, Rainer, Zum Problem der Erkenninis în Heideggers „Sein und Zeit", în Studia Phaenomenologica IV (2004), pp. 173 – 188.

SCHUMACHER, Bernard, „L'aporie de la mort. Derrida interprète de l'être-vers-Ia-mort heideggérien", în *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie*, 45/3, 1998, pp. 568 – 575.

SCHUMACHER, Bernard, „La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui", *Les Études Phénoménologiques*, nos. 33 – 34/2001, pp. 163 – 195.

SCHUMACHER, Bernard, Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort, Cerf, Paris, 2005.

SOYSAL, Ahmed, „Deux études sur la non-donation", în *Alter*, nr. 1/1993, pp. 241 – 264.

SOUCHE-DAGUES, Denise, „La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*", în Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Editions de Mânuit, Paris, 1993.

TAMINIAUX, Jacques, „Levinas et l'histoire de la philosophie", dans Natalie FROGNEUX et Françoise MIES (éds.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*. *Actes du Colloque internaţional des Facultés universitaires Notredame de la Paix (20 – 21 – 22 mai 1997)*, Les Éditions du Cerf, Presses universitaires de Namur, 1998, pp. 49 – 76.

TAMINIAUX, Jacques, „La première réplique à l'ontologie fundamentale", în *Cahier de l'Herne*: *Emmanuel Levinas*, L'Herne, Paris, 1991, pp. 278 – 294.

TAMINIAUX, Jacques, *Lectures de l'ontologie fundamentale*, Jérôme Millon, Grenoble, 1995.

THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Payot, 1980.

THOMSON, Iain, „Can I Die? Derrida on Heidegger on Death", în *Philosophy Today*, vol. 43, number 1, spring 1999, pp. 29 – 42.

VALAVANITIS-WYBRANDS, Harita, „*Stimmung* et passivité”, în *Exercices de la patience – Heidegger*, pp. 36 – 47.

VOVELLE, Michel, La mort et l’occident de 1300 à nos jours, Gallimard, Paris, 1983.

CUPRINS

MULŢUMIRI

INTRODUCERE

PARTEA ÎNTÂI:

PROBLEMA MORŢII ÎN *FIINŢĂ ŞI TIMP*

CAPITOLUL 1. LOCUL PROBLEMEI MORŢII ÎN *SEIN UND ZEIT*.

I) Ponderea problemei morţii în analitica existenţială…

Îi) Plasarea paragrafelor dedicate morţii în *Sein und Zeit*.

III) Problema morţii la frontiera dintre cele două secţiuni ale analiticii Dfisein-ului iv) Ce este un *Existenzial*?

a) Primul fir director al analiticii: momentul „lume”, b) Al doilea fir director al analiticii: momentul „cine?”

c) Al treilea fir director al analiticii: momentul In*Sein*.

I) *Befindlichkeit* şi fenomenologia afectivităţii

II) înţelegerea şi existenţialii subordonaţi ei:

posibilitatea, proiectul şi sensul

III) Existenţialul discursului d) Adevărul ca existenţial al stării de deschidere e) Existenţialii situaţi în afara analizei pregătitoare a Dfise/n-ului: sfârşitul şi totalitatea f) Caracteristicile existenţialilor g) Heidegger şi logica modală h) Concluzie la Capitolul întâi

CAPITOLUL 2. MOARTE ŞI TOTALITATE

CAPITOLUL 3. MOARTE ŞI ALTERITATE. MOARTEA CELUILALT Intermezzo: Fenomenul morţii în contextul existenţialilor fundamentali

408 CUPRINS

CAPITOLUL 4. MOARTE ŞI ÎNŢELEGERE

CAPITOLUL 5. MOARTE ŞI SITUARE AFECTIVA

CAPITOLUL 6. MOARTE ŞI DISCURS

Intermezzo: Fenomenul morţii şi starea de deschidere
CAPITOLUL 7. MOARTE ŞI ADEVĂR
Intermezzo: Problema morţii în secţiunea secundă a lui Sein und Zeit
CAPITOLUL 8. MOARTE ŞI CONŞTIINŢĂ
CAPITOLUL 9. MOARTE, TEMPORALITATE ŞI ISTORICITATE… CAPITOLUL 10. FENOMENUL MORŢII ŞI ANTTVITALISMUL
HEIDEGGERIAN
CONCLUZII LA *PARTEA ÎNTÂI*
PARTEA A DOUA:
PROBLEMA MORŢII ŞI ISTORIA FENOMENOLOGIEI
CAPITOLUL 1. HEIDEGGER ŞI SCHELER
I) o luare existenţielă de poziţie vs. O interpretare ontologică îi) Cunoaşterea morţii iii) Moartea ca element constitutiv iv) Moarte şi sfârşit v) Moarte şi temporalitate
CAPITOLUL 2. HEIDEGGER ŞI JASPERS
I) Biografie: de la o „comuniune de luptă” la rupturile politice îi) Remarci la Karl Jaspers (1919 – 1921)
III) „Situaţie” şi „situaţie-limită”.
Iv) Moartea ca situaţie-limită v) Eschivă şi autenticitate
CAPITOLUL 3. HEIDEGGER ŞI HUSSERL
I) Notele lui Husserl la *Sein und Zeit* îi) Heidegger şi „spectaculoasele acrobaţii” cu moartea
CAPITOLUL 4. HEIDEGGER ŞI SARTRE
I) Jurnalul de război şi lupta împotriva morţii îi) Critica lui Heidegger în *l'être et le néant* iii) Discuţie critică
CAPITOLUL 5. HEIDEGGER ŞI LEVINAS
I) Ontologia morţii şi problema totalităţii…
Îi) Moartea proprie, identitate şi alteritate…
III) Celălalt şi moartea sa
CAPITOLUL 6. HEIDEGGER ŞI DERRIDA
CONCLUZII LA *PARTEA A DOUA*
CONCLUZIE GENERALĂ
BIBLIOGRAFIE